
د. علي مبروك
رؤية
الخطاب السياسي الأشعري
نحو قراءة مغايرة
تصميم الغلاف : جوبي

الخطاب السياسي الاشعري

نحو قراءة مغايرة

مرايــا الكتاب

الكتاب : الخطاب السياسي الأشعري
نحو قراءة مغايرة
الكاتب : د. علي مبروك
المدير المسؤول : رضــا عــوض
رؤية للنشر والتوزيع
القاهرة ٣٥٢٩٦٢٢٨/ ٠١٢
Email: Roueya@hotmail.com
فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤
الإخراج الداخلي : جوبي
جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار
الطبعة الأولى ٢٠٠٧
رقم الإيداع : ١٧٨٩٢ / ٢٠٠٦
الترقيم الدولي : 977-6174-33-7

■ د. علي مبروك ■

الخطاب السياسي الاشعري

نحو قراءة مغايرة

رؤية
للنشـــر والتوزيـــع
2007

■ محتوى الكتاب ■

الموضـــــــوع	الصفحة

مفتتح

مِنْ أجْلِ غدٍ بلا طُغَاةٍ

﴿تُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ﴾

قرآن كريم

" نحن الزمان، من رفعناه إرتفع ومن وضعناه إتضع"

مأثور عن معاوية

رغم أن القـول في الإمـامة يمثل حـقل إنبناء عـالم السيـاسـة الأشعري ونظامـه، فإنه يبدو أن حدود هذا القـول لاتكاد تستوعب بناء هذا العالم ونظامه الثاوي تحت السطح. ومن هنا فإنه ورغم ما يبدو من أن القـول الأشعري في الإمامـة يعكس في تطوره، كل ما آل إليه التطور- أو بالأحرى التحول- في عالم الممـارسة السياسية في الإسلام، فإنه يبـدو أن القواعد الكبرى التي ينبني عليـها القول في الإمـامة، تكـاد تتناقض مع القـواعد الكبـرى لعـالم السيـاسـة المتحـققة. ولعل ذلك يرتبط بحـقيقـة أن القول في الإمامـة قد ظل يحمل، في الأغلب، سـمتى الوعظيـة والسجاليـة؛ وهما السمـتان اللتـان لم يجعـلاه عاجزاً فـحسب عـن الإتساع ليـستوعب عـالم السياسة ونظامه، بل وجعـلاه يكاد يتناقض مع جوهر ما يقوم عليه هذا العالم.

وإذ يحيل ذلك إلى أن القول في الإمامة يضيق عن استيعاب بناء عالم السياسة، فإن ذلك يؤشر على أن بناء عالم السياسة الأشعري سوف يتجاوز- في هذه القراءة- حدود القول الصريح في الإمامة ويتعداه. بل إنه- وإتساقاً مع ما جرى الإلماح إليه مما يبدو وكأنه تناقضهما- سيفرض قراءة جديدة، أو على الأقل مغايرة، لما يمكن اعتباره أصولاً كبرى تؤسس للقول الأشعري في الإمامة؛ وأعني بالذات ما يُشاع من نسبة القول بالإختيار في الإمامة، للأشاعرة وأهل السنة على العموم،وذلك ضداً على الشيعة القائلين فيها بالنص.

وهنا يلزم التنويه بأن الفرضية التي تقوم عليها هذه القراءة، تتمثل في أنه إذا كان القول في الطبيعيات هو بمثابة التوطئة الأشعرية إلى بناء الإلهيات، فإن هذا القول ذاته يقبل أن يكون أصلاً يتأسس عليه بناء عالم السياسة الأشعري. وبالطبع فإن لهذه الفرضية ما يؤسسها في ذلك التماثل شبه الكامل بين المطلق الإلهي والمطلق السياسي؛ والذي ينطق به- أو يكاد- ما يُفهم من المأثور عن معاوية من أن سلالة الملوك- التي قال إنه أولها- قد راحت تضيف إلى نفسها القدرة على أن تقرر مصائر الناس؛ ارتفاعاً أو اتضاعاً، وذلك في مقابل ما اختص الله به نفسه من ابتدار الناس بالعزّ أو الذل. ولقد بلغ هذا التماثل الذي تزخر به المصنفات الأشعرية، إلى حد ما بدا من أن المطلق السياسي يكاد يستحيل إلى أصل يُقاس عليه المطلق الإلهي، وذلك بحسب ما يُفهم من عبارة

الغـزالي، ذات الدلالة القصـوى في هذا السيـاق، من "أن الحضـرة الإلهية لا تُفهم إلا بالتمثـيل إلى الحضرة السلطانية"، أو بحسب ما ألحّ عليه الرازى في نصـه "تأسيس التقـديس" من قياس الصـفات الإلهية على الصفات السلطانية، وغيره مما ستورده القراءة تفصيلاً. وانطلاقـاً من أن الواحد من المتـماثلين إنما يقـبل الانبناء على نفس الأساس الذي ينبـني عليه الآخر، فـإن ذلك يؤول إلى إمكان انبناء هذه القراءة على إعتبار الطبيعـيات الأشعرية بمثابة التوطئة إلى بناء عالـم السـياسـات- قياسـاً على أنها كـانت التوطئة إلـى بناء عالم الإلهيـات المتماثل معـه. والحق أن الأمر يتجاوز مـجرد إمكان هذه القراءة إلى حقيـقة أن بناء عالم السياسة الأشعـري يكاد يستعصي على الفهم تماماً إلا عبر قراءته بالطبيعي أو الأنطولوجي. وعلى أى الأحوال، فإنه يبـقى أن أحد أهم المفاهيم المؤسسـة في هذه القراءة؛ وأعني مـفهوم "المجـال المعرفي" الـذي يعيّن حـدود القابل، وغـير القـابل، للتفكيـر داخل نسق مـعرفي أو ثقـافي ما، لمـا يؤول إلى إمكان التفكير في حقل مـعرفي ما (كالسياسة مـثلاً) بمباديء حقل معرفي آخر (كالطبيعة أو غيرها)؛ وذلك إبتداءً من كونهما ينتميان إلى مجال معرفي واحد.

والحق أن التبـاس الفكر السياسي بالتفكيـر الأنطولوجي يبدو أمراً شائعاً على مدى التاريخ الطويل للخطاب الفلسفي، ابتداءً من الآباء الإغريق المؤسسين،وحتى الخلفـاء المحدثين. فإذا كان ثمة من مضي إلى "إن أرسطو يسـتعير مصطلحـات السياسة ليطبـقها على

الكون، أو يأخـذ من تسلسل مراتب الموجـودات- أعني هيراركـية الكون- مبدأ يطـبقه على الدولة، بحيث لا نعـرف على وجه الدقة أيهمـا يسبق الآخـر! فإن قلنا إن فكرة التـسلسل التصـاعدي فكرة ميتافيزيقية، وهي بمثابة الدعامة للفلسفة السياسية، وجدناه يستخدم مـصطلحـات كـالحـاكم والمحكـوم، والملك والـرعـايا، والإرستـقراطـية...إلخ (من مـصطلحات) يستحـيل أن تكون في مجـال آخر غير الـسياسة! فـهو يذهب إلى أن الموجودات الجـامدة هي الأدنى،ولهذا تسـيطر عليها وتحـكمها الكائنات الحـية،والنفس هي التي تحكم الجسم الذي هو بطبيـعته محكوم"[١]؛ وبحيث يبدو الطبيعي محـدداً للسياسي ومتحدداً به في آن مـعاً، فإن أصداء هذا الجدل بين الطبيعي والسياسي قد ظلت تتردد في سياق الحداثة. فإذ مـضى مـاركـيوز- ضـمن هذا السيـاق- إلى أن فلسـفـة هيـجل الأنطولوجيـة إنما تؤسس كلياً لفلسفـته التاريخيـة والسياسيـة،فإن كولنجوود قـد راح ينتقل من "فكرة الطبيعـة" إلى "فكرة التاريخ"؛ الذي تكاد السياسة أن تكون هى متنه الأهم[٢] .

والحق أن القراءة تتكشـف، بالفعل، عن ضرب من التـجاوب المدهش بين الـطبيـعي (أو الأنطولوجـي)، وبين السيـاسي (أو

(١) إمام عبدالفتـاح إمام: الطاغية، دراسة فلسفـية لصور من الاستبـداد السياسي (المجلس الوطنى للثقـافة والفنون والآداب) الكويت، سلسلة عالم المعـرفة، عدد ١٤٨ ، مارس ١٩٩٤، ص١٣١ .

(٢) أنظر: كولنجوود: فكرة الطبيعـة، ترجمة: أحمد حمدى محمود (الهـيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية)، القاهرة١٩٦٨، ص٢١٠ .

الإيديولوجى) عند الأشاعرة؛ وإلى حد إمكان القول بأن الطبيعي يكاد أن يكون الأساس النظري الذي يحدد السياسي ويتحدد به في آن معاً. فإن كان الطبيعي، كبنية نظرية، يحدد السياسي كواقع تاريخي، فإن ما هو نظرى إنما يتحدد، بدوره، بالتاريخي. ولعل هذا التحدد للسياسي بالأنطولوجي بحسب الأشاعرة، هو ما مسه ابن رشد، من غير قصد فيما يبدو، حين مضى- في دحضه لأنطولوجيا إنكار السببية الأشعرية- إلى أن القول الأشعري بأن الله يخلق فينا علماً ليمكننا من إدراك الأمور المشاهدة،يؤدي إلى أن "يصبح الأمر مثلما هو الحال عندما يحكم ملك جائر بلا قانون يرجع إليه، فيلزم أن يكون كل ما يفعله مجهولاً ويستحيل توقعه"[1] وهكذا فإن ما يبدو من انبناء عالم السياسة الأشعري على قاعدة الإنفلات من التقيُّد بقانون؛ والتي " احتجوا (عليها) بأخبار كثيرة متظاهرة عن النبيّ، صلى الله عليه، وعن الصحابة في وجوب طاعة الأئمة، وإن جاروا واستأثروا بالأموال"[2] (وبما يعنيه ذلك من أن خرق القانون وتفويته من طرف الحاكم لا يبرر للمحكوم أن يخرج من طاعته له)، لمما يؤكد على أن الأنطولوجي؛ الذي ينبني أشعرياً على قاعدة الخرق والفوات، يمثل

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة، د.ت، ج٢، ص٧٩٥ .

(٢) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، نشرة: محمود الخضيري ومحمد عبدالهادي أبوريدة (دار الفكر العربي) القاهرة ١٩٤٧، ص١٨٦ .

الأساس النظري الذي يقوم عليه بناء السياسي. فليس ثمة من قانون يتسع له عالم السياسة إلا قانون الإرادة المستبدة [١] للحاكم المطلق الذي لا يُسئل عما يفعل، ليس فقط، في الدنيا، من رعاياه، بل، وفي الآخرة، من الله. إذ يروي السيوطى أن أحد الخلفاء، وقد أدهشه السؤال: أيمكن للخليفة أن يُحاسب؟، أتى بأربعين شيخاً فشهدوا له: ما على الخليفة حساب ولا عذاب"[٢] ولسوء الحظ فإن مثل هذا الحاكم الذي خطّ بممارسته المجاوزة لسلطة القانون الجانب الأكبر من تاريخ التجربة السياسية في الإسلام،قد كان هو الحاكم الذي آل إجتهاد الأشاعرة إلى تثبيت دعائم سلطته؛ محتجين بوجوب منع الفتنة التي ألحوا على تصورها تقع من السعي إلى خلعه، وليس من حقيقة أن وجود مثل هذا الحاكم، الذي ينفلت مما تفرضه دواعي القانون، هو الأصل، حقاً، في كل فتنة.

وإذ يحيل ذلك إلى أن الاستبداد؛ بما هو غياب للقانون، يقع في قلب البناء السياسي الأشعري، فإن ما يبدو من تعارض ذلك مع ما يمضى إليه الأشاعرة من تصور الإمامة أو سلطة الحكم، تتم

(١) يكثر، في المصنفات الأشعرية، إضافة هذه الصفة إلى الله ذاتاً وصفاتاً. أنظر مثلاً: الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد (مكتبة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة، الطبعة الأخيرة، د.ت، ص٤٧ ، ٥١ .

(٢) السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (المكتبة الإسلامية) بيروت، د.ت، ص٢٤٦ .

محتجين بوجوب منع الفتنة التي ألحوا على تصورها تقع من السعي إلى خلعه، وليس من حقيقة أن وجود مثل هذا الحاكم، الذي ينفلت مما تفرضه دواعي القانون، هو الأصل، حقاً، في كل فتنة.

وإذ يحيل ذلك إلى أن الاستبداد؛ بما هو غياب للقانون، يقع في قلب البناء السياسي الأشعري، فإن ما يبدو من تعارض ذلك مع ما يمضي إليه الأشاعرة من تصور الإمامة أو سلطة الحكم، تتم بالبيعة والعقد والإختيار من الناس، قد اقتضى تفكيكاً للقول الأشعري في الإمامة الذي يخايل بدور فاعل للناس، هو مما يتعارض، لا محالة، مع ما يؤسس عليه الاستبداد نفسه من سلب الناس أي فاعلية أو دور. وإذ انتهى هذا التفكيك (في القسم الثاني من هذه القراءة) إلى أن الإمامة لا ترجع إلى الناس إلا مجازاً فقط، وأما في الحقيقة، فإنها ترتد إلى الله وتصدر عنه، سواء صدرت عنه كفعل، أو كان صدورها عنه بالنص (بحسب الأشاعرة)، فإن ذلك يتجاوب، كلياً، مع آلت إليه قراءة السياسات بالطبيعيات، عند الأشاعرة (في القسم الأول) من غلبة الاستبداد ورسوخ دولته في مجمل بنائهم للعالم؛ وأعني في كلا شَكْلَيْه الفيزيقي والسياسي اللذين يهويان في قبضة كينونة قاهرة تسلك بمعزل عن أي قانون، ولو كان هذا القانون مما تفرضه طبيعة الماهية الخاصة بهذه الكينونة.

ولأن ثمة من الأشاعرة من قد يحاجج بأن بناءهم للعالم

الفيزيقي على نحو يخلو فيه من فاعلية القانون، إنما يرتبط بتصورهم للإلهي مطلق الإرادة والقدرة؛ وبكيفية يكون معها (الديني)،وليس (السياسي) هو ما يفسر هذا النوع من البناء للعالم الفيزيقي، فإنه يلزم التنويه بأن (الديني) لا يكتفي فقط بأن يقبل بناءاً للعالم الفيزيقى يكون فيه هذا العالم خاضعاً لفاعلية القوانين والسنن،بل إنه- وللمفارقة- يلح، في نصوصه المؤسسة، على ضرورة هذا البناء للعالم بحسب السنن والقوانين بالذات. وتبعاً لذلك فإنه لا يبقى إلا أن (السياسي) المتخفّي والمسكوت عنه هو ما يفسر، وليس غيره، البناء الأشعري للعالم الفيزيقي. وهكذا فإنه إذا كان التحليل قد انطلق من إمكان قراءة السياسات بالطبيعيات، فإنه يكاد ينتهي إلى أنه لا سبيل إلى تفسير بناء الطبيعيات إلا إنطلاقاً من قراءتها في ضوء السياسات.

وإذ هو التجاوب كاملاً، على هذا النحو، بين كافة الوحدات الجزئية التي تقوم عليها هذه القراءة، فإن هذا التجاوب لا يكتفي فقط بأن يبرهن على إنتاجية هذه القراءة وكفاءتها، بل ويؤكد- وهو الأهم- على وحدة الخطاب الأشعري وتفاعلية الوحدات المكونة له.

الفصل

الأول

1

قراءة السياسي بالطبيعي أو الأنطولوجي

من الفوات في الطبيعة إلى الفوات في السياسة

"إن الإمامة يُحكم بإنعقادها مع فوات شروطها"

الغزالي

"إن إقتران (المشاهدات في الطبيعة) هو لما سبق من تقدير الله سبحانه، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت"

الغزالي

بالرغم من تعدد- بل وتباين- الحقول المعرفية التي تنتمي إلى مجال خطاب ما، فإنه- وانطلاقاً من الوحدة البنيوية لكل من العقل والخطاب- يصعب تماماً تصور أي ضرب من القطيعة بين هذه الوحدات المعرفية المتباينة التي تنتمى إلى فضائه. فالخطاب، كمفهوم، إنما يحيل إلى وحدة كبرى تلتئم تحتها وحدات جزئية أصغر تستمد كامل المعقولية والقابلية للتفسير من انتظامها ضمن فضاء تلك الوحدة الكبرى؛ التي هي الخطاب. وإذا كانت هذه الوحدات الصغرى تتجاوب وتترابط فيما بينها كاشفة بذلك عن وحدة مجاوزة لها هي التي تؤسس لحضور الخطاب؛ فإن هذه الوحدة المجاوزة ذاتها هي ما يوفر نظام المعقولية الذي يستحيل لهذه الوحدات أن تتمتع بأي وجود- أو بالأحرى حضور- ذي معنى خارجه. إذ هو الحضور،هنا،لا بالمعنى الأنطولوجي، بل

بالمعنى المعرفي الإبستيمي؛ الذي يتحدد حضور الشيء فيه بمدى قابليته للإندراج في نظام ما للمعقولية. وإبتداءً من أن كل واحدة من هذه الوحدات الجزئية لابد أن تعكس، ضمن حدود انبنائها الخاص، نظام المعقولية الذي تسبح في فضائه؛ والذي ينعكس بالقدر نفسه في البناء الخاص لما يناظرها من وحدات تسبح بدورها في ذات الفضاء؛ فإن ذلك يحيل إلى إمكان قراءة الواحدة من هذه الوحدات الجزئية بالأخرى.

وإذ يمكن المصير- ابتداءً من كل ما سبق- إلى اعتبار الخطاب الأشعري هو بمثابة الوحدة الكبرى في التحليل،فإنه يستحيل تصوّر وحداته الجزئية إلا كإنتظامات داخل نظام المعقولية المؤطر لحدود هذا الخطاب. وإذ يحيل نظام المعقولية المؤطّر للخطاب- أي خطاب- إلى وحدة المجال المعرفي الذي تنبني داخله وحدات هذا الخطاب الصغرى، فإن ذلك لابد أن يتأدى إلى أن تلك الوحدات الصغرى إنما تتجاوب فيما بينها في الكشف عن هذا المجال المعرفي الواحد. وإذا كان يمكن التمييز، فيما يتعلق بالخطاب الأشعري بين مستويين من الحضور؛ وأعني بهما مستوى الحضور النوعي في إطار الحقل المعرفي للعقائد الذي إنبنى الخطاب داخله،ثم المستوى الأعم من الحضور في إطار الثقافة التي حقق هيمنته كاملة عليها، فإن ذلك يفرض لزوم التمييز بين ضربين من الوحدات الصغرى التي تحقق حضور الخطاب. فإذ تكون علوماً بأسرها،كالتفسير والحديث والفقه والتاريخ واللغة والبلاغة،هي الوحدات الصغرى

التي تحقق الحضور الأعم للخطاب الأشعري على صعيد الثقافة، فإن مسائل العقائد الجزئية، من قبيل الذات والصفات والأفعال والنبوات والإمامة وغيرها، هي التي تحقق الحضور النوعي للخطاب في العقائد. وإذا كانت كل هذه الوحدات الصغرى، سواء كانت علوماً بأسرها أو مجرد مباحث جزئية في العقائد، تكشف عن وحدة المجال المعرفي الأشعري، فإن ذلك يحيل إلى إمكان الإنتقال من القول الأشعري في الأنطولوجيا التي تمثل وحدة صغرى في الخطاب،إلى بناء القول في السياسة؛ التي جاء القول فيها مضمراً- بالرغم من كونها وحدة مؤسسة- داخل نفس الخطاب. والحق أن هذا الانتقال لا يبدو ممكناً فقط ابتداءً من انبنائهما ضمن فضاء نفس الخطاب، بل وضمن نفس الأفق التاريخي؛ وبما يعنيه ذلك من أن هذا الإنتقال لا يكتفي بأن يجد منطقه ضمن حدود المعرفي، بل وأيضاً ضمن حدود التاريخي. فما يؤول إليه الخطاب على الصعيد المعرفي من إمكان هذا الانتقال (بما يحيل إليه من إنسراب مفهوم الخرق والفوات من الأنطولوجي إلى السياسي)، تكاد تنتهي الممارسة السياسية التي إنبنت على غياب القانون، إلى تحقيق حصوله، على الصعيد التاريخي. ولعله يستحيل من دون إمكان ذلك الإنتقال تفسير بعض الإرباكات التي ينطوي عليها البناء الأنطولوجي الأشعري، والتي تكاد تجد ما يجعلها قابلة للفهم داخل البناء السياسي بالذات. ومن هنا أن ما يبدو من أن الأنطولوجي هو ما يحدد السياسي؛ وبما يعنيه ذلك من

أولويته عليه،لا يحيط بطبيعة العلاقة بينهما،والتي يبدو فيها وكأن الأنطولوجي يتحدد بالسياسي أيضاً؛ وإلى حد أنه يجد كامل دلالته ومعناه في حضوره. وإذ يحيل ذلك إلى أن البناء السياسي يمكن أن يكون هو الإطار الذي يجري التفكير في الأنطولوجي بحسب قواعده المسكوت عنها في الخطاب، على الرغم من فاعليتها الكاملة في الواقع، فإن ذلك ما تؤكده حقيقة أن أنطولوجيا الخرق والفوات الأشعرية لا يمكن فهمها، أو حتى التفكير فيها، بمعزل عن بناء سياسي يقوم كلياً على سطوة الخرق والفوات. وهنا يُصار إلى أنه إذا كان أهم ما يتأدى إليه مفهوم المجال المعرفي أنه يعين حدود القابل- وغير القابل- للتفكير؛ وبما يعنيه ذلك من أن شيئاً لم يُفَكَرْ به بالفعل ضمن مجال معرفيّ ما، إلا أنه يكون قابلاً للتفكير فيه إبتداءً من دورانه في فلك هذا المجال وانضوائه تحته،فإنه يمكن القطع بأن قولاً أشعرياً في السياسة بحسب قاعدة الخرق والفوات وإنقلاب الحال، هو مما يدخل في إطار القابل للتفكير فيه بالطبع. وليس من شك في أن قابلية التفكير في السياسة بحسب تلك القاعدة إنما يتأتى إبتداءً من اشتغالها (أي هذه القاعدة) في معظم الوحدات الصغرى المنضوية تحت سقف الخطاب الأشعري؛ وإلى حد ما يبدو من أنها تكاد تحدد مجاله المعرفيّ كلياً.

وانطلاقاً من نفس مفهوم المجال المعرفي فإنه يمكن المصير إلى أن فكرة الطبع؛ التي تؤسس للأنطولوجيا المعتزلية المبكرة عند

أصحاب الطبائع بالذات، لا تقبل الفهم- بما تنطوي عليه من السعي إلى ترسيخ فكرة عالم ينتظمه القانون على الرغم من كونه مخلوقاً لله- خارج سعي المعتزلة إلى بناء عالم سياسي أكثر إنضباطاً وعدالة. إن ذلك يعني أنّ تصور المعتزلة لعلاقة الله بالإنسان تنضبط بقانون العدل؛ وبما يعنيه ذلك من ضرورة أن تنضبط علاقة الحاكم بالمحكوم، في المجال السياسي،بحسب نفس القانون،إنما يحدد طبيعة تصورهم لعلاقة الله بالعالم الطبيعي تنضبط بقانون الطبع. وهكذا فإن انبناء السياسة بحسب أصل العدل يحدد انبناء الطبيعة بحسب قانون الطبع، ومع إمكانية الانعكاس بالطبع. وبالرغم من تناقض ما يترتب على فرض قانوني العدل والطبع، كل في ميدانه- وأعني من حيث ما يترتب على قانون العدل من ضرورة الإرادة والإختيار في العالم الإنساني، في مقابل ما يترتب على قانون الطبع من اللزوم والحتم في المجال الطبيعي- فإنهما يتماثلان في التكشف عن جوهرية مفهوم القانون. فإن أفاد قانون العدل والحرية في إنقاذ الإنسان من براثن الجبر بما يعنيه هذا الجبر من إهدار القانون والمعنى في الدين والأخلاق، فإن قانون الطبع والحتمية قد أفاد في إنقاذ العالم الطبيعي من فوضى الانقلاب والخرق والفوات. وإذن فإن السعي إلى فرض وترسيخ مفهوم القانون، في كل من عالمي السياسة والطبيعة، هو ما يجمع بين مفهومي العدل والطبع؛ وبما يعنيه ذلك من تجاوبهما الكامل داخل النظام المعرفي المعتزلي، وذلك بمثل ما

هو التجاوب قد تبدّى كـاملاً أيضاً بين الخرق والفوات في كل من الطبيعة والسياسـة داخل النظام الأشعري. وإذا كان تعيين كنه فعل الوعي وماهيته لا ينفصل عن طبيعة بناء العالم،فإن ذلك يحيل إلى ضرب أعلى من التجاوب بين بناء العالم (الفيزيقي والسياسي) من جهة، وبين بناء الوعي من جهة أخرى.

-I-

من بناء الوعي إلى بناء العالم وتصوره

إذا كـان سعـياً للتـحرر من سـطوة شيء، لا يتحـقق إلا عبـر السـيطرة عليـه بالوعي، فـإنه يلزم أن سـعيـاً للانفـلات من سطوة الأشعرية هو مما يستحيلَ تماماً إلا عبر مقاربة لها، تتجاوز مضمونها ومحتواها (وقد بدا أن نقْدهما أوحـتى تقويضهما لا يمنع من إعادة إنتاجها) إلى صـميم بنيتها ونظامهـا الأعمق. ولعل نقطة البدء في هذه المقـاربة لابد أن تنطلق من ضـرورة الإحاطة ببناء فـعل الوعي داخلهـا (أي الأشعريـة)، ليس فقط لأن بناء الوعى هو نقطة الـبدء في بناء النظام الأشـعري بأسـره[1]، بل ولأن طبـيـعة تصـوره قـد

(١) فإذا كان "أول ما يجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم النظر في معرفة الله وحـقيقة توحيده (إلا بها)، فـإن أول ذلك هو القول فى العلم وأحكامه ومراتبه"، وبالطبع مع ملاحظة أن المقصود من مصطلح العلم هنا ليس أبداً محتواه، بل طرائق وآليات إنتاجه، وبما يعني أن بناء الوعي هو القـصد. أنظر: الباقلاني: الإنصاف فيـما يجب اعـتقـاده ولا يجوز الجـهل به، نشرة الكوثري (المكتبة الأزهرية لـلتراث) القاهرة ١٣٦٩، ص١٢ .

انعكست بقوة على بناء معظم العناصر الجزئية التي تشكل مجمل المنظومة الأشعرية.

ولعل أول ما يمكن ملاحظته هنا أن التصور الأشعري لمفهوم الوعي يكاد أن يقف به عند حدود كونه مجرد نوع من الاستدلال الفقير الذي يقتصر عمل الوعي ضمنه على مجرد " الإحاطة بوجه تعلّق الدليل بمدلوله"[1].

فإذ العلم (الذي جرى التنويه بأن المقصود به طرائق وآليات إنتاجه؛ أو فعل الوعي، وليس أبداً مضمونه) ينقسم- حسب الأشاعرة- إلى علم ضروري وآخر نظري، فإن تعريفهم للعلم الضروري بأنه " علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلّقه ولا الارتياب به. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أُكره العالِم به على وجوده لأنّ الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء"[2]، يكاد يخرج بهذا الضرب من العلم عن حدود مفهوم الوعي من حيث هو نشاط وفاعلية للعقل (يمارس خلالها ضروباً من التحليل والتركيب والتجريد والتصنيف والمقارنة وغيرها)، بينما يكون فعل الإدراك - بحسب هذا التصور للعلم الضروري-

(١) الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق: هيلموت كلوبفر (دار العرب) القاهرة ١٩٨٩ ص٢١ .

(٢) الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره)، ص٣٥ .

معزولاً عن أيّ فعالية إنسـانية إبتداءً من أنه "مما أُكره العالِم به على وجوده"، ومن غـير أن يمكنه "الخـروج عنه، أو الشك في متـعلّقه". وفي المقابل، فإن تعريف العلم النظري بأنه " مـا احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقـه النظر والحجة، ومن حكمـه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه"[١]، يكاد يطابقه مع مفهوم الوعي على نحو كـامل؛ وأعني من حيث يبـدو نشاطاً للعـقل تتجلى فـيه فعـاليتـه عبر الفكر والرويـة والنظر والشك وغيرهـا. ومن هنا فإنَّ حـدود هذا العـلم النظري- وليس الضـروري- تمثل المجـال لأي سعي إلى اكـتناه طبيعـة فعل الوعي وحدوده في النظام الأشـعري. فإذ يخـرج العلم الضروري عن كـونه مقدوراً للإنـسان لأنه" يلزم نفـسه لزومـاً لا انفكاك منه"، وبالتـالي فـإنه ليس ثمـة من فاعليـة للإنسان ضمنه أبداً؛ فـإن للإنسان- في إطار العلم النظري- "قدرة محـدثة عليه"[٢] وبالطبع فـإن هذه القدرة، أياً كـان مُحدثـها، هي السمة الجوهرية للوعي من حيث هـو نشاط وفاعلية للإنسان. لكنه يبقى أن ما صارت إليه الأشـعرية من اختزال هذا العلم النظري في مجرد الاسـتدلال- إنطلاقاً من "أن كل ما عـدا (العلـم الضروري) هو علـم إستدلال"[٣]- كان لابد أن يئول إلى إفقـار مفهوم الوعي، أو حتى إهداره، على نحو كامل.

(١) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب إعتقاده، (سبق ذكره) ص١٣ .

(٢) الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره) ص٣٦ .

(٣) الباقلاني: الإنصاف (سبق ذكره) ص١٣ .

فإذ الإستدلال "هو نظر (المستدل) في الدليل وطلبه به علم ما غاب عنه"[١]، فإنَّ ما صاروا إليه من "إن الدليل هو ما أمكن أن يُتوصَّل بصحيح النظر فيه إلى ما لا يُعلم بإضطرار"[٢]، إنما يكشف عن تمييز أشعريٍّ في "النظر" بين صحيح وفاسد[٣]؛ وهو التمييز الكاشفٍ، بدوره، عن أن النظر ليس أبداً فاعلية حرة، بقدر ما هو فاعلية مقيدة ومشروطة بشيء يفرض نفسه عليها من خارجها. إذ الحق أن معيار صحة النظر أو فساده لا يقوم داخله، أو يرجع إلى علة في ذاته بحسب الأشاعرة ، بقدر ما يقوم هذا المعيار خارجه؛ وأعنى فيما ينتجه ويفضي إليه وعلى نحو تتحدد فيه طبيعة فعل النظر بالنتيجة التي يثبتها. ولسوء الحظ فإن هذه النتيجة لا تكون نتاجاً لفعل الوعي بقدر ما تفرض نفسها عليه من خارجه. فإذ مضى "الجويني" إلى أن "أول ما يجب على العاقل (هو) القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم"[٤]، فإنه كان يحدد ماهية النظر الصحيح بأنه المفضي إلى العلم بخلق العالم وحدوثه؛ الأمر الذي يلزم عنه أن النظر إذا أفضى إلى القول بما يُضاد خلق العالم وحدوثه يكون نظراً فاسداً لا محالة، وعلى نحو

(١) الباقلاني: الإنصاف (سبق ذكره) ص١٤ .

(٢) المصدر السابق، ص١٤ .

(٣) "فالنظر ينقسم إلى الصحيح وإلى الفاسد". أنظر: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكتبة الخانجي) القاهرة ١٩٥٠ ص٣ .

(٤) المصدر السابق، ص٣ .

يكون فيه ما يئول إليه النظر علماً بحدوث العالم أو قولاً بقدَمه هو الأصل في صحته أو فساده؛ وبما يعنى أن القيمة (صحةً أو فساداً) تنضاف إلى النظر بما هو فعل معرفي من شيء خارجه. وأعني من نوع المضمون المعرفي الذي يُفترض أن هذا الفعل يثبته وينتهي إليه. فهذا المضمون الذي يئول إليه النظر يبقى خارجياً بالنسبة له (أي النظر) كفعل لأنه ثابت ومتحقق قبل اشتغاله. وإذا كان ذلك مما يتفق مع حقيقة أن "القيمة" تُضاف أبداً من الخارج في النسق الأشعري، لأن شيئاً في هذا النسق لا يتعيّن بذاته أو يتقوَّم بنفسه؛ فإنه يبقى أن ذلك الشيء من الخارج الذي يحدد ماهية النظر أو فعل الوعي، ويضفي عليه نوع قيمته لا يكون، هو نفسه، نتاجاً للوعي في الحقيقة، بل إنه يبدو- حسب الأشاعرة- مرتبطاً بما يسبق الوعي ويتخطاه، بل ويفرض نفسه عليه موجهاً ومحدداً لكيفية اشتغاله. إن ذلك يعنى أن الوعي لا يجد نفسه، فحسب، في مواجهة "دليل" لا يملك بإزائه إمكانية أن يستدل منه على نحو غير مشروط، بل إنه يجد نفسه أيضاً في مواجهة "المدلول" أو النتيجة، الذي ليس من عمل للوعى بإزائه إلا العثور على وجه الدلالة عليه من الدليل؛ حيث "النظر الصحيح- على قول الجويني- هو كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل"[1] والغريب حقاً أن إمكانية العثور على هذا الوجه (الذي يدل منه الدليل على المدلول) لا تقوم- حسب الأشاعرة- إلا مع العلم المسبق بالمدلول؛

(١) الجويني : الإرشاد،سبق ذكره، ص٣ .

لأنه "لما كان للدليل وجه يقتضي العلم، لم يتُصور العثور عليه إلا مع العلم بالمدلول"[١]؛ ويعنى بعبارة أصرح أنه "لا يتُصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول (أولاً)"[٢] وبالطبع فإن مثل هذا العلم المسبق أو القبْلي (Priori بالمدلول (الذي يوجّه الوعي للعثور على الوجه الذي يدل منه الدليل عليه) لا يمكن أن يكون من الوعى، بل من شيء يتجاوزه ويتخطاه ويفرض نفسه عليه. وليس من شيء أبداً يسبق الوعى ويتخطاه- حسب الأشاعرة- إلا السمع أو النقل. وإذن فإنه العلم من مصدر مفارق يفرض نفسه على الوعي ويوجّهه كلياً. ولعل هذه الهيمنة على النظر أو الوعى تبلغ مداها بما جرى المصير إليه من أن "النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع"[٣]؛ وبما يعني أن أمر الهيمنة على الوعي لا يقف عند مجرد تحديد كل من مضمونه وكيفية اشتغاله، بل ويتجاوز إلى حد تقرير وجوب هذا الاشتغال ذاته. والحق أن إرتهان الوعي لهذا الذي يجاوزه يتجلّى صريحاً فيما صار الأشاعرة إليه من إن إفادة النظر للعلم إنما تتأتى من أن "الله تعالى يخلق العلم عقيب تمام النظر بطريق إجراء العادة، أي تكرار ذلك دائماً من غير وجوب، بل مع جواز أن لا يخلقه على طريق خرْق العادة لإستناد جميع الممكنات إلى قدرة الله تعالى وإختياره

(١) الجويني: الشامل، (سبق ذكره) ص١٥ .

(٢) المصدر السابق، ص٢٠ .

(٣) الجويني: الإرشاد (سبق ذكره) ص٨ .

إبتـداء، وأثر المختـار لا يـكون واجبـاً. وافـتـرق أهل هذا المذهب فـرقتين، فـمنهم من جعله (أي الـعلم) بمحض القدرة القـديمة، من غيـر أن تتعلق به قـدرة العبـد، وإنما قدرته على إحـضار المقـدمتين وملاحظة وجـود النتيـجة فيـهما بـالقوة، ومنهم من جعلـه كسبـياً مقـدوراً [١] (على طريقـة الكسب الأشـعري الذي لا يفـارق فيـه الفعل كونه خلقـاً من الله وكسباً من الإنسان). وهكذا فـإن علاقة الوعي بما يفضي إليه من العلم هي أيضـاً مما يقبل الفوات والخرْق؛ وبما يعني أنها علاقة هشة ولا تنطوي على أي ضرورة إبتداء من أن العلم إنما يحصل عقيب النظر أو حتى مـعه، وليس أبداً بسببه، لأن النظر- أو فـعل الوعي-"لا يـولِّد العلمٍ ولا يوجـبـه إيجـاب العلة معلولها"[٢] ومن هنا فإنَّ "مـعنى تضمُّن النظر للعلم، أنهمـا بحال لو قُدِّر إنتفاء مضـاد العلم، لم ينفك النظر الصحيح عنه (يعني عن العلم) من غيـر إيجاب أوتوليد، مع أنه لا يحصـل إلا معه"[٣]،وبما يعنيه ذلـك من أن النظر مجرد "منـاسبة" يحـصل معـها، أو عندها العلم، وليس "علة" يحصل بسـببها العلم، وإذ يرتبـط هذا الإقصاء للإيجاب والضـرورة عن علاقة الوعي أو النظر بما يتعلق بـهما من العلم، بإدراج كل ما يحـصل عقيب فـعل النظر أو معه ضمن فـئة الممكنات "التي تستنـد جميعـاً إلى قدرة الله وإختيـاره"؛ فإن ذلك

---

(١) محـمد الحسيني الظواهري: التحقـيق التام فى علم الكلام (مكتـبة النهضـة المصرية) القاهرة ط١، ١٩٣٩ ص١٦ .

(٢) الجويني: الإرشاد (سبق ذكره) ص٦ .

(٣) الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (سبق ذكره) ص٧ .

يعني أن العلم المتحصِّل عقب النظر إنما يجد ما يؤسسه- حسب الأشاعرة- في مجرد الإرادة المتعالية لله، وليس أبداً في تعلُّقه بفعل النظر أو الوعي. وفضلاً عما يتكشَّف عنه ذلك من صورية الوعيِ وهشاشته، فإنه يبقى أن هذا التصور لعلاقة الوعي بمتعلَّقه (من العلم) تنبنى على قاعدة الخرق والفوات، سوف يتجاوب على نحو كامل، مع ما سيكشف عنه التحليل- لاحقاً- من تصور الخرْق والفوات ينتظم بناء كل من العالم الطبيعي والعالم السياسي عند الأشاعرة. وإذ يحيل ذلك إلى أن بناء الوعى عند الأشاعرة يعكس، ثم ينعكس- هو نفسه- في بناء كل من العالمين الطبيعى والسياسي؛ وأعني من حيث أن الخرْق والفوات ينتظم بناء هذه العوالم جميعاً (عوالم الوعي والطبيعة والسياسة)، فإنه يكشف عن الإنتظام البنيوي لكل عناصر العالم الأشعري بحسب قاعدة الخرْق والفوات التي يستحيل معها أن يشتغل قانون أو تحضر ضرورة. وهكذا يئول النظام الأشعري، لا إلى مجرد الافقار الكامل للوعي؛ وأعني من حيث تكريس تبعيته لمصدر مفارق، بل وإلى ما يشبه نفيه وإلغاءه، لأنه "لو أحدث الله السموات والأرض ولم يُحدث عاقلاً ينظر ويستدل، فلا تخلو الحوادث إما أن تكون أدلة مع انتفاء المستدلين أو لا تكون أدلة، فإن لم تكن أدلة وجب أن لا تدل أيضاً عند وجود العقلاء، إذ من المستحيل انتفاء صفة نفس في حال وثبوتها في أخرى"[١]؛ وبما يعنى أن كينونة الدليل غير مشروطة بحضور العقلاء، بل إنها تكون قائمة (أعني

(١) الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (سبق ذكره)، ص٢٠ .

أنطولوجياً) حتى في حال غيابهم وإنتفاء وعيهم. ولكن ذلك لا يعنى أبداً إضفاء أي قيمة على الدليل في معية المدلول وبإزائه؛ حيث "الدليل لا يتضمن المدلول (وهو موضوع العلم)......، لأنّا لو قلنا إن العالم يدل على الصانع سبحانه وتعالى، لزمنا أن نقول إنه يتضمنه ويقتضيه ويوجبه، وذلك مستحيل، إذ الباري سبحانه غير مُقتضى ولا موجب.....(وإذن) فإن الدليل يتعلق بالمدلول ولا يتضمنه، والإحاطة بوجه تعلق الدليل بمدلوله يتضمن العلم، وهذا لا يتضمن رجوع العلم والتعلق إلى الدليل"(١). إذ الدليل مجرد أمارة أو إشارة- بحسب الباقلاني(٢)- يُتوصل بها إلى ما ورائها (أعنى المدلول)، والأمارة من حيث هي مجرد أداة، لا يمكن أن تكون أساساً للعلم، بل العلم يرجع إلى ما يقوم وراءها. وبالطبع فإنه ليس من شئ يقوم وراءها إلا ما تدل عليه، أو المدلول (الذي هو "الله" هنا)، والذي لابد أن العلم وتعلُّق الدليل به يرجعان إليه وحده.

وإذن فإنه الافتقار للدليل- الذي هو العالم الحادث بالطبع، والذي لا يرجع إليه العلم، تماماً كما أنه لا يرجع للوعي الذي تم إفقاره أيضاً- هوجوهر ما ينتهي إليه النظام الأشعري. والحق أن كون العلم لا يرجع- هكذا- إلى أيٍ من الدليل (العالم) أو نظر

(١) الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (سبق ذكره)، ص٢٠ .

(٢) الباقلاني: التمهيد،(سبق ذكره) ص٣٩ .

المستـدل (الوعي)، إنما يحـيلُ إلى الأولوية المطلقة للمـدلول (وهو المطلق القـائم خارج العـالم) الذي يترفَّع ضـمن سيـاق علاقـة مع الدليل (العالم) والمستدل (الوعي) تنبني على نفي أي حضور فعال لهمـا؛ وأعني من حيـث يتحدد وضع الـعالم داخل هذه العـلاقة- على فرض أنهـا حقاً علاقـة- كمجرد دليل أو أمـارة، فيما يتـحدد عمل الوعى في مجرد الإحـاطة بوجه تعلُّق هذه الأمارة بالمدلول أو الصـانع سبـحانه. ومن هنا فـإنَّ الوعى، في كليتـه، لا يتجـاوز في عـلاقتـه مع العـالم حـدود الانشغـال ببيـان وجه دلالتـه على مـا يتـجاوزه، وليس بالكشف عن قـوانين كـامنة تفسِّـره و تنكشف دلالتها ضمن حدوده[1].

وإذا كـان توظيـفاً لمـفردات الأصـول (والعلم الذي تسـيّدته الأشعرية؛ أعـنى علـم أصول الدين، يستمـد تسميته مـن الانتساب إليهـا) يتكشف عن تعيُّن المدلول كأصل أولي، فـإن العالـم لابد أن يتبدى، في مـواجهته، كمجرد فـرع يستفيد كامل حـضوره ومعناه من مـجـرد انطوائه على أوجـه الدلالة عـلى هذا المدلول/ الأصل، ومن دون أن يكون منـطوياً في ذاته وضـمن حـدوده عـلى قـانونه ومعناه؛ لأن العـالم حين ينتصب كـمجرد "دليـل"، وتغدو ظواهره مجرد أوجه للدلالة، فإن ذلك يعني أن معنى الظاهرة- أي ظاهرة- لا يقـوم فـيـهـا، أو حتى فـي العـالم الذي ينطويهـا، بل يقع دومـاً

(١) ولعل متابعة للإعلاميات العـربية لتكشف عن طغيان هذا النوع من الوعي البليد الذي تكرست لإشباعه صفحات جرائد وبرامج، بل وحتى محطات تلفزة وإذاعة.

خارجـهما؛ وأعني في مـا يدلان عليه أو يشيران إلـيه، بإعتبـارهما عـلامة عليـه. وهنا يُشـار إلى حـقيـقـة الانحلال اللغـوى للعـالم والعلامة إلى جذر معجـمى واحد (عَلَم)؛ الأمر الذي يتجاوب مع تصور العـالم مجرد دال أو عـلامة[1]، حيث العـلامة بدورها هي شيء عـارض ويظل معناه خـارجـه على الدوام. وهكذا فإن كـون "المدلول" هو الواقعـة الأولى التي يجد الوعي نفسـه في مواجهتـها غيـر قادر على الانفـلات من سطوتها، لا يئول إلـى مجرد إفـقاره (أي الوعى) فـقط، بل ويئـول كـذلـك إلى إفـقـار "العـالم" الذي يُقصى منه القـانون والمعنى ليبقى مجـرد علامة لا قيـمة لها إلا من حيث تدل علـى ما وراءها. ولعل ذلك هو ما أدركـه إبن خلدون، حين مضى إلى أنه إذا كان "الجسم الطبيعى ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعضٌ من هذه الكائنات، إلا أن نظـره فيها مخالف

(١)وهو التصور الذي تواتر في الـكتابات الأشعرية؛ حيث مـضى "الجويني" إلى أن"العالم مشتق من العلم، والعـلامة. وإنما سُميّ (العلم): علماً، لأنه أمـارة منصوبة على وجود صـاحب العلم، فكذلك (العالـم) بجواهره وأعـراضه وأجـزائه وأبعاضـه- دلالة دالة على وجود الرب سـبحانـه وتعالى". أنظر: الجويني: لمع الأدلـة في قواعد عـقائد أهل السنة والجمـاعة، تحـقيق: فوقـية حـسين محمـود (الدار المصرية للتـأليف والترجـمة) القاهرة ط١، ١٩٦٥ص٧٦ . وهو نـفس ما أكده البـغدادى حين أشـار إلى "أن العالم مأخـوذ من "العَلَم" الذى هو العـلامة، وهذا- على قـوله أصح لأن كل ما في العـالم علامـة ودلالة على صـانعه" أنظر: البـغدادي: أصـول الدين (مدرسـة الإلهيـات بدار الفنون التركية) إستانبول- ١٩٢٨ص٣٤ . ومن هنا ما أورده "الجرجاني" من أن العالم "عبـارة عما يُعلم به الشيء"؛ وبما يعـني أنه علامة على شيء وراءه. أنظر: الجـرجاني: التعريفات (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي)، القاهرة،١٩٣٨ص١٢٦ .

لنظر المتكلم (الذي هو المتكلم الأشعري بالأساس)، وهو (الفيلسوف) ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن (يعنى بحسب قوانين الحركة والسكون)، والمتكلم (الأشعري دوماً) ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد"[1] وهكذا فإنه ليس ثمة، عند المتكلم، من حضور للعالم أو الوجود على العموم، إلا من حيث كونهما يدلان على ما يتعداهما ويقوم وراءهما.

وبالطبع فإن هذا التحديد لفعل الوعي إبتداءً، هو ما يؤسس لآلية إنتاج المعرفة، لا داخل النسق الأشعري فقط، بل- بالأحرى- داخل الثقافة بأسرها؛ والتي كان لابد أن يتحول فعل المعرفة فيها، تبعاً لذلك، إلى مجرد نوع من الانتقال الفقير من "فرع" يستفيد حضوره ودلالته من إلحاقه "بأصل" يقوم سابقاً عليه، أو من "دليل" هو مجرد أثر وعلامة على "مدلول" هو مصدرالمعنى وأصل الدلالة؛ وذلك في سياق نوع من المقايسة التي لا يتجاوز السعي فيها حدود تكريس سلطة الأصل/ المدلول، التي هي القناع المعرفي لسلطة الأب/ المستبد؛ وأعني بالطبع أن سلطة المستبد قد بدأت من هنا سيرورة التخفّي وراء سلطة هذا الأصل الذي ظل يعمل للآن

(١) ابن خلدون: المقدمة، نشرة على عبدالواحد وافي (دار نهضة مصر) القاهرة، ط٣، د.ت، ج٣، ص ١٠٨٢ .

كقناع معرفي لها. فإذ الأصل "هو ما يُبتنى عليه غيره"[١]؛ وبما يعنيه ذلك من أوليّته ومفارقته وعدم قابليته للتغيّر لقيامه بذاته في غير حاجة لغيره مع احتياج الغير له، فإنه يكاد- هكذا- أن يختزل كل سمات الاستبداد العربي وملامحه التي تنطق بها قسمات حكّام أو أنصاف آلهة لا يعرفون، في تسلطهم على مقادير هذا العالم البائس، إلا الوجود في استقلال وعدم احتياج للغير من المحكومين، فيما لا يقبلون من هؤلاء المحكومين إلا التبعية الكاملة لسلطانهم.

والحق أن هذا الحضور للعالم كمجرد دليل وعلامة كان لابد أن يحدد طبيعة كل من تصوره وبنائه في النسق الأشعري. وهكذا كان لزاماً، إذن، أن يتبلور تصور العالم داخل النسق بوصفه "كل موجود سوى الله، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها، في تركيبها، وسائر صفاتها، وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، هي(وغيرها مما ينحل إليه العالم من عناصر أولية) متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يُعاين أو يُفرض منا، صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاضٍ بأن تلك الأجسام المشكَلة، لا يستحيل فرض تشكُّلها على هيئةٍ أخرى. وما سكن منها لم يحل العقل تحرّكه. وما تحرك منها لم

(١) الجرجاني: التعريفات (سبق ذكره) ص٢٢ .

يحل سكونه، وما صُودف مرتفعاً إلى منتهي سمك من الجو لم يبعد تقدير انخفاضه، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تدواره (دورانه) نائياً عن مجراه، وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها...(وبما يعنى أنه لا شيء ألبتة إلا ويقبل الخرْق والفوات والانقلاب على خلاف الهيئة والحال، وكل ذلك ليس من نفسه طبعاً، بل من غيره لأنه إذ) يتضح بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على العالم جميعه ، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه. فإذا لزم العالم حكم الجواز، استحال القضاء بقدمه وتقرر أنه: مفتقر إلى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه. وإنما يستغني عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه، فيستقل بوجوبه عن مقتضىً يقتضيه. فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها من غير مقتضى (أو مؤثر)"[1].وهكذا فإن الخرْق والفوات وإمكان انقلاب الهيئة والحال هو جوهر ما يمكن للعقل أن يقضى به على العالم ابتداءً من ثبوت حكم الجواز لكل ما فيه. ولأن حكم الجواز للعالم لازم عن تصوره (أي العالم) هو ما سوى الله الذي يستقل وحده بوجوب الوجود وضرورته، فإن ذلك يعنى أن نقطة البدء في تصور العالم، بحسب الأشاعرة، إنما تنطلق من تغايره مع الله، وعلى نحو يكون فيه تصوره مجرد فرع عن تصور الله. وبالطبع

(١) الجويني: العقيدة النظامية، نشرة أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة ١٩٧٩ ص١٦ .

فـإن ذلك يتـجـاوب مع حـضـور العـالم المُشـار إليـه، في النسق الأشعري، كـمجرد "دليل" هو- بدوره- فرع عن تـصور "مدلول" يقوم سابقاً عليه.

والمُلاحظ أن هذا الـتـصـورالذي يؤسـس، لـم يزل، لكيـفـيـة حضور الـعالم في الوعي المعاصر، كـان لابد أن يئول، بدوره، إلى بناء للعـالم على نحو من الخـواء والانفصـال والتفـتت والافتـقار الكَامل لما يتقوَّم به ذاتياً. إذ الحق أنه كان لزاماً أن ينحل بناء العالم، بحـسب هذا التصـور، إلى أجزاء تتناهي، لأنه " لا يمكن- حـسب واحد من ورثة النسق الكبار- إحـاطة شاملة إلا بموجود مُتَناه، ولا يمكن تحقق مـوجود مُتَناه إلا إذا انقسم إلى جـزء لا يتجزأ"(١). وإذا كانت تلك الأجزاء التي لا تتـجزأ هي اللبنة الأولى في بناء العالم، فإنـه كان لابد من تصـورها لا تعلُق بينها أو تداخل أو اتصـال، بل ليس بينهـا إلا التفـتت والإنفصال الـذي يسمح وحده بكـل ما هو ممكن من الخرْق والفـوات وانقلاب الهـيئة والحـال. وهنا يُشار إلى أنه إذا كان القصد مـن رد العالم إلى تلك الأجزاء التي تتناهي ولا تتجزأ، هو التنزُّل بالعـالم إلى وضعية التناهي ليقع في قـبضة العلم المحيط والقدرة المطلقـة لذات تقف خارجه، وبكيفية لا يقـدر معها أبداً على الفـعل خارج سـياق هيـمنتهـا الشاملة؛ فـإن تحقـيق هذه الهيـمنة على ما يـنتهي إليه الـتناهي من جواهر فـردة (أو أجزاء لا

(١) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسـفي في الإسلام (دار المعارف بمصر) ط ٧ القاهرة ١٩٧٧ ص٤٧٣ .

تتجزأ) وأعراض يكون أولى لا محالة. وضمن سياق هذه الهيمنة، فإنه كان لزاماً أن يتخلى الجوهر عن حمولته الفلسفية التي تحيل إلى تقوّمه بذاته وفعله بطبعه، ليتزوّد بحمولة مغايرة تناسب وضعه تحت الهيمنة. ومن هنا ذلك التصور للجوهر، في النسق الأشعري، لا بإعتباره- على قول الفلاسفة- "ما قام بنفسه، فهو متقوّم بذاته ومتعيّن بماهيته"، بل بإعتباره "ما يقبل العَرَض قبولاً يستحيل معه أن ينفك جوهر عن عَرَض"[١]،وهكذا فإن حقيقة الجوهر لا تُستفاد من عين ذاته، بل من كونه محلاً لغيره (أو العَرَض). وبالطبع فإن حضورهما معاً يُستفاد من "أن لهما مدخلية تامة في الأدلة (على الله)"،وذلك على قول من أدرك، ترتيباً على تلك المدخلية، ضرورة "التكلُّم عليهما، قبل التكلُّم على إثبات الصانع"[٢].

والغريب حقاً أن النسق قد إستدعى هذا الترابط بين كل من الجوهر والعَرَض، لا من أجل صهرهما في هوية واحدة " تكون فيها الأعراض- على قول أحد المعتزلة- من فعل الأجسام أو الجواهر طباعاً"[٣]، بل بقصد إفساح المجال أمام تصدعهما وإنهيارهما معاً؛ وذلك من حيث أن "الأعراض هي التي لا يصح

(١) الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (سبق ذكره) ص٧٧ ،وكذا: الشامل في أصول الدين (سبق ذكره) ص٤٨، وكذا: الإرشاد (سبق ذكره) ص١٧ .

(٢) الظواهرى: التحقيق التام في علم الكلام، (سبق ذكره) ص٤٢ .

(٣) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، نشرة: نيبرج (لجنة التأليف والترجمة والنشر) القاهرة ١٩٣٥ص٥٣ .

بقــاءها، وهي التي تعرض في الجــواهر والأجســام وتبطل في ثانى حال وجودها"[١]. وهكذا فإنها وجود إلى الانعدام والبطلان الذي كان لابد أن يطال الجواهر أيضــاً ابتداءً من عدم قابليـتها للانفكاك عنهــا؛ وهو الضرب مــن الانعدام الذي راح يجـد مـا يؤسســه في التصور الأشـعري للزمان هو"مجمـوع ذرات أو آنات (لا تتجزأ)، يحدث الواحـد منها بعـد الآخر، ولا صلة بين الواحـد والآخر"[٢] وإذ الآن، هكذا، هو وحدة مـنفصلة وقائمـة بذاتها، ولا صلة البـتة بينها، كوحدة، وبين ما يسبقـها أو يلحقها من آنات، فإن ذلك يعنى أن هوة من الفــراغ أو العـدم- حـتى لو كــانت وهمـيـة وغــيـر محـسوسـة- لابد أن تقوم بين كل آن وآخر من آنـات هذا الزمان؛ وهي هوة يسـقـط العَـرَض- ومـعـه الجـوهر الذي لا يـنفك عنه- ويتهـاوى فيها، فيـبطل وينعدم. وبالطبع فإنه كـان لازماً أن يدخل العــدم ،هكذا، إلى بناء العالم من خـلال هذا الزمان الذي تنفـصل وتتـقطع آناته. ولعـل هذه الإضـافة لـلعـدم إلى الزمـان إنما ترتبط بالسعى إلى إظهار أثر القدرة المطلقة الذي "لابد أن يكون وجودياً، حيث لا تتعلـق القدرة بالعدم"[٣]، بل بمجرد الإيجـاد والإحداث. وهو من نوع الإيجـاد والإحداث المسـتـمر الذي لا يتـوقف، ليس

(١) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص٤٢ .

(٢) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١(سبق ذكره) ص٤٧٥ .

(٣)محمد نووي بن عمر الجاوى: شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٥٤ ص٢١ .

فقط لأن الإعدام المنسرب إلى بناء العالم من طبيعة بناء الزمان لا يتوقف بدوره، بل- والأهم- لأنه "يلزم استغناء العالم حال بقائه (بنفسه) عن الصانع"[1] ومن هنا ضرورة "الخلق المستمر" للعالم حتى لا يستغني، حال بقائه بنفسه، عن الصانع من جهة، وحتى لا ينقطع عن البقاء في حال عدم تجدد أعراضه من جهة أخرى. ولأن هذا التجدد للأعراض (وهو أساس الخلق المستمر والمتجدد للعالم) "هو للقادر المختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه، وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده"[2]، فإن ذلك يعنى أنها محض الإرادة منفكة عن أي تحديدات أو سنن، وليس سواها، هي ما يفعل في العالم، لا عند واحدة من لحظاته فحسب، بل في كل آن من آنات زمانه. وفي كلمة واحدة، فإنها "مطلق الإرادة"، وليس "قانون العقل والحكمة" هي ما يحدد تصور العالم الأشعري وبنائه فحسب.

والحق أن هذا التصور للعالم متلاشياً في قبضة الإرادة لم يكن أبداً من مقتضيات العقيدة، بقدر ما فرضته لوازم السياسة وضروراتها. إذ الحق أنه ليس مما يتعارض أبداً ومقتضيات العقيدة أن يكون الله قد خلق العالم لمرة واحدة فقط، ثم أمده بقوانين ثابتة وسنن شاملة، تحفظ وجوده وتنظم حركته، هي انعكاس لعلمه

(١) السيد السند: شرح المواقف للإيجي (طبعة بولاق) مصر١٢٦٦ ص١٩٩ .

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

وحكمته، ومن دون أن يكون بقاء العالم موقوفاً على التدخل المباشر من الله في كل لحظة؛ وبكيفية يكون معها "نظام القانون" وليس "مطلق الإرادة" هو ما ينتظم علاقتهما ويحددها(١). والملاحظ أنه وحتى حين اتسع الخطاب الأشعري لمفهوم "القانون"، فإن ذلك لم يمنعه من نزع التأثير والفاعلية عن هذه القوانين ابتداء من أنه:" لدى تدقيق النظر والبحث في الأدلة العقلية، وملاحظة عظيم قدرته سبحانه، وكمال علمه، وتدبر عجائب صنعه، ظهر لنا معشر أهل السنة والجماعة، أن جميع تلك الأسباب والقوانين التي وضعها الله سبحانه، وجرت عادته في إحداث الحوادث عندها ما هي إلا عادية، بمعنى أن عادته تعالى جرت بإحداث الحوادث عندها لا بتأثيرها، وأن الزمن الذي خُص لتكوّنها وحدوثها ما هو

---

(١) حين "ظهرت فى هذه العصور الأخيرة، الفلسفة الحديثة، التى خالف فيها أربابها طريقة أسلافهم الفلاسفة المتقدمين، وإعتمدوا فى ذلك أصولاً فى الرياضيات والطبيعيات لم تُعرف قبل هذا الحين، وإنتشرت هذه الفلسفة بواسطة المطبوعات بين أهل الإسلام، ونشأت عنها شُبه لم تكن معهودة فى غابر الأعوام، وصار كل عاقل يخشى على إيمان الضعفاء من غوائل هذه الشُبه الجديدة، فتجدد الإحتياج إلى إستئناف الردود السديدة، وتأليف كتب فى حفظ الإيمان مفيدة"، فإن الخطاب قد وجد نفسه، مضطراً، للإتساع لفكرة " أنّا وجدنا أنه سبحانه قد وضع فى تكوين هذه الكائنات، وتصوير تلك العوالم أسباباً وقوانين، جرت عادته تعالى فى إحداث هذه الحوادث عندها". أنظر: حسين أفندى الجسر: الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية (مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى) القاهرة ط٢ ص٤، ٤٣، إن ذلك يعنى أن فكرة القانون قد تبلورت تحت ضغوط الفكر الحديث، وأن حضورها لم يتجاوز حدود رد الشُبه وحفظ الإيمان، وليس التفعيل الحق للفكرة.

إلا عـادي أيضـاً، وهو سـبحـانه وتعـالى قـادر على إحـداث تلك الحوادث بدون تلك الأسـباب والقوانين"(١). والحق إن هذا الإلغاء لفـاعلية القـوانين وتأثيرها إنمـا يرتبط، في العمق، بالإلحـاح الدائم على تفعيل "مطلق الإرادة" على حساب "مقتضى العلم والحكمة". وإذ يرتبط هذا التـفعـيل للإرادة مطلقـة من أي تحديد، وبما يتـرتب على ذلك من نفي القـانون، باسـتحـالة أن تتحـدد الإرادة الإلهيـة بقانون العالـم خارجها؛ فإن ذلك يتـجاهل حقيقة أن "قانون العالـم" هو انعكاس لعلـم الذات الإلهـية وحكـمتـهـا اللذين يخـصـائهـا وينتميان إليهـا، وبما يعنى أن الإرادة تتحدد بالعلم والحكمة، وليس أبداً بشيء خارجها. وإذن فالأمـر لا يتعلق بتحديدات تُفرض على الذات من خارجـها، بقدر ما هي الـذات تتحدد بقانونهـا الخاص. ومن هنا أن هـذا التـصـور الأشـعـري، الذي ينبنى عـلى أولوية "الإرادة"– مطلقة من كل تحديد– على "العلم والحكمة"، تفعل من خلالهما الذات ويتعـيّن حضورها في العالـم، لا يمكن أن يكون مما تفـرضه طبـيعة الذات ومـاهيتـها، بل إنـه يئول– فيـما يبـدو– إلى التشويش على ماهية هذه الـذات؛ وأعنى من حيث تصورها مُعراة من قانون ينتظم فعلها، ويعيّن شكل تجليها في العالـم. والملاحظ أن الخطاب حين جوبه بما يئول إليه هذا الإطلاق للإرادة، على حساب العلم، من شناعـات، أظهـر من الارتباك مـا بدا مـعه مـضطراً إلى تصور العلم قائماً قبل الإرادة متقدماً عليها.

(١) حسين أفندي الجسر: الحصون الحميدية (سبق ذكره) ص٤٣ .

فإذ ينبني إطلاق الإرادة- حسب الخطاب- على لزوم حكم "الجواز" للعالم، وبما يترتب عليه من نفي "الضرورة"، أو القطع- بلغة الخطاب- بأن:" الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الأخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الأخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، وهلمَّ جراًّ، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها (هو) لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت"[1]، لأن القول بعكس ذلك يلزم عنه" أن الله تعالى لا يفعل بالإرادة"[2]، فإن الخطاب، وقد "أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضافها إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص معيَّن، بل أمكن تفننه وتنوّعه"[3]، لم يجد إلا أن يفترض ضرباً من "العلم" المسبق المتعدّي للإرادة والسابق عليها، ليحول دون ارتكاب محالات شنيعة يئول إليها لزوم حكم الجواز

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة ١٩٥٥ص٢٢٥ .

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٩ .

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

للعالم. وهكذا فإن شناعات يجر إليها إنكار الضرورة، من قبيل أن" يُجوَّز كل واحد منا، أن يكون بين يديه سباعٌ ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله، وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتاباً في بيته، فليجوِّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته، غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً، ولو ترك غلاماً في بيته، فليجوِّز انقلابه كلباً، أو ترك الرماد فليجوِّز انقلابه مسكاً، وانقلاب الحجر ذهباً، والذهب حجراً، وإذا سئل عن شيء من هذا، فينبغى أن يقول: لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً، ولعله الآن فرس، قد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه، وإنى تركت في البيت جرة من الماء، ولعلها الآن إنقلبت شجرة تفاح، فإن الله تعالى قادر على كل شئ ممكن، فلابد من التردد فيه"[١]، قد دفعت الخطاب إلى التراجع تحت وطأة ضغوطها العنيدة إلى أنه" لا مانع من أن تكون هذه الأشياء ممكنة في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعلها في بعض (وبالأحرى معظم) الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعلها في تلك الأوقات"[٢]. وهكذا راح الخطاب ينصاع

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة (سبق ذكره)، ص٢٢٩-٢٣٠ .

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣١ ، ولقد كان ذلك هو ما دفع ابن رشد إلي الاحتجاج بأن "يصبح الأمر – هكذا– مثلما هو الحال عندما يحكم ملك جائر، بلا قانون يرجع إليه" كاشفاً بإحتجاجه عن الدلالة السياسية لهذا التصور الأنطولوجي .

لَّا سعى إلى الإفلات منه دوماً؛ وأعني أنه قد اضطُر لقبول تصور الإرادة تتحدد بضرب من العلم المسبق- الذي يستحيل العالم من دونه إلى ساحة للمحال والفوضى- بعدم حصول هذه المحالات إلا في أوقات مخصوصة. والحق أن رضوخ الخطاب لهذه الضغوط والإرباكات التي عرضت له، ضمن مجال اشتغاله الديني، نتيجة إصراره على إطلاق الإرادة مُعراة، ولو من مجرد "منهج مخصوص معيَّن" تفعل بحسبه، ليكشف عن كون الباعث الأعمق لهذا الإطلاق، بكل ما يترتب عليه من المحال والفوضى، إنما يقوم خارج حدود مجال "الديني"، الذي لم يكن لشيء أن يحضر فاعلاً خارج حدوده- بل داخلها، وحتى في قلبها، وهو الأهم- إلا "السياسي". وهكذا فإنه إذا كان قد تجلى واضحاً أن فروض الديني وضروراته لا تقدر على تفسير بناء الأنطولوجيا الأشعرية؛ بل إن بناءها قد تأدى إلى شناعات تطال هذا الديني وفروضه، فإنه لم يعد إلا أن السياسي هو ما يقدر على تفسير هذا النوع من البناء القائم على الخرْق والفوات. ولأن هذا السياسي لا يحضر ممارساً لدوره على نحو مباشر، بل من وراء قناع الديني وحجابه، فإن ذلك يؤول إلى ضرورة اكتناه جوهر وطبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام؛ وهي العلاقة التي قد تجعلها المقارنة مع نظيرتها في المسيحية أكثر وضوحاً وجلاءً. إذ الحق أن تحليلاً لمسار العلاقة بين الدينى والسياسي في الإسلام يكاد يتكشَّف عن مركزية الدور الذي لعبه السياسي في مسار هذه

العلاقـة؛ وإلى حد تبلور الديني في قلبـه. ولعل هذا المسار يتـمايز كلياً عن ذلك الذي اتخذته العلاقة نفسها في المسيحية.

-II-

مسار العلاقة بين الدينى والسياسي

إذا كان تـفكيك التجـربة التاريخـية للإسـلام يتكشَّف عن أن السياسي لـم يستقل بمجال اشـتغال خاص عن الدينى؛ وإلى حد ما لاحظ ابن خلدون من "أن العـرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبـغة دينية من نبوة أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة"(١)، وبما يعنيـه ذلك مـن أن المُلك السـيـاسي للعـرب قـد راح يـنبني داخل الديني ويتجذَّر في قلبه منذ لحظة التأسيس المبكرة الأولى؛ فإن أهم ما يتـرتب على ذلك هو ما يبدو من تصـورالمرء أنه يسلك بحسب ضرورات "الدينـي" وفروضه، فـيما هو يـسلك حقاً تبـعاً لقـواعد "السياسي" المتـقنِّع بالديني والمتخفّي في قلبـه. وهنا تكمن المعضلة التي تتـعـصى على الإنفـراج في عالـم الإسلام ؛ وأعني مـعـضلة التـمـيـيـز بين الـديني والسـيـاسي، والتي تتـأتى ابتـداء من عـدم اخـتصـاص الواحد منهـما بمجـال خاص يشـتغل داخل حـدوده، وذلك على العكس من اخـتصـاص كل منهـما بمجـال يخصـه في

(١) ابن خلدون المقدمة (سبق ذكره) ج٢، ص٥١٦ .

عالم المسيحية؛ الأمر الذي جعل، لا مجرد التمييز، بل الفصل بينهما ممكناً.

فقد اكتمل تشكّل "الديني" في المسيحية في انفصال كامل عن مجال اشتغال السياسي، الذي لم تتصل به المسيحية إلا بعد قرون من اكتمال تشكُّل الديني فيها. ومن هنا أن السياسي لم يتجذَّر، في المسيحية، في قلب الديني، بل ظل كل واحد منهما قابلاً للاستقلال بمجال خاص. فقد ارتبط تحول الدولة الرومانية، مع الإمبراطور قسطنطين، إلى المسيحية بالسعى إلى توظيف هذا الدين لخدمة أهداف سياسية يعكسها ما كان الإمبراطور- بحسب أحد مؤرخي الحضارة-" يرجو من أن يُطهِّر هذا الدين الجديد أخلاق الرومان، ويعيد إلى نظام الزواج والأسرة ما كان له من شأن قديم، ويخفف من حدة حرب الطبقات". وإذ يُضاف إلى ذلك أن المسيحيين كانوا قلَّما يخرجون على الدولة رغم ما لاقوه من ضروب الاضطهاد الشديد، لأن معلميهم قد غرسوا في نفوسهم واجب الخضوع للسلطات المدنية، ولقنوّهم حق الملوك المقدس، فإن ذلك ما بدا ملائماً تماماً لنزوع قسطنطين إلى أن يكون ملكاً مطلق السلطان"[1]. وبالطبع فإن هذا النوع من الحكم المطلق إنما يفيد لا محالة من تأييد الدين، وخصوصاً حين ينشغل هذا الدين بترسيخ سيكولوجيا الخضوع والطاعة. وهكذا فإنه قد بدا

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة، قيصر والمسيح، المجلد السادس، ترجمة: محمد بدران (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ٢٠٠١ج١١ ص٣٨٨ .

للإمبراطور الساعى لدعم مطلق سلطته "أن النظام الكهنوتي وسلطان الكنيسة الدنيوى يقيمان نظاماً روحياً يناسب نظام الملكية؛ ولعل هذا النظام العجيب، بما فيه من أساقفة وقساوسة، يصبح أداة لتهدئة البلاد وتوحيدها وحكمها"(١) وإذ يتجلّى وعْي الإمبراطور حاداً، بأن السياسي قد فقد شرعيته، وأنه في حاجة لما يؤسس به شرعية جديدة راح يلتمسها في الديني، الذي كانته المسيحية، فإنه يلزم الوعْي بأن ما تصوره الإمبراطور توظيفاً للديني لخدمة السياسي، قد انقلب- بفضل دهاء التاريخ ومكره الذي يتجاوز إرادات الأفراد- إلى توظيف السياسي لخدمة الديني.

والحق أن ذلك يكشف عن التباين بين عالمين؛ وأعنى عالم الإسلام الذي كان الديني فيه ينبثق في قلب السياسي؛ أو في قلب

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج١١،(سبق ذكره)،ص٣٨٨، ولقد كان ذلك هو نفس ما قطع به مؤرخ أقدم حين مضى إلى "إن هذا المدافع المفوّه الفصيح (يقصد قسطنطين) توقع، أو على الأرجح جرؤ على أن يعد بأن إقرار المسيحية سوف يجدد براءة العصور البدائية وهناءتها، وأن عبادة الإله الحق سوف تخمد الحروب والفتن بين من يعتبرون أنفسهم على قدر سواء أبناء أب واحد مشترك بينهم، وإن أية رغبة جامحة وأية عاطفة أنانية ثائرة سوف تحد منها وتخفف من غلوائها المعرفة بالإنجيل ,وأن الحكام سوف يغمدون سيف العدالة وسط شعب تحركه كله مشاعر الصدق والتقوى والانسجام والمحبة الشاملة. ولابد- من جهة أخرى- أن الطاعة السلبية العمياء التي تخضع لنير السلطة، بل حتى للظلم والجور، قد بدت لعيني الحاكم المستبد المطلق أبرز الفضائل الإنجيلية وأنفعها". أنظر: إدوارد جيبون: إضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة: محمد على أبو درة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ط٢-١٩٩٧، ج١ ص٤٠٣-٤٠٤.

السعـي إلى تأسيس الدولة، وهو مـا ينعكس جلياً في تلك المـقولة الى تشيـع في أدبيات الإسلام السـياسي الراهنة بـأن "الإسلام دين ودولة"، وعالـم المسيحـية التي كان الديني فيها يتـعانق مع السياسي فيـما يشـبه الزواج بين بالـغيّن يتـمتع كل واحـد منهمـا بحصانـته واستقـلاله عن الآخر؛ وهو ما يفسرمـقولة: «دع ما لقيصر لقـيصر وما للّـه للّه». ومن هنا أن الأمر في المسـيحيـة كان يتـعلق بالدولة، وهي تدرك إحتيـاجها للدين تسعى به إلى اقـتلاع بذور الفناء التي تتـبرعـم في قلبـها، فـراحت "تتديّـن" مضطرة؛ وبما يعنيـه ذلك من لزوم انصياع السياسي لمقتضيـات الديني وشروطه، بسبب احتياجه إليه، وذلك رغم مـا يبدو، على السطح، من أنه قد جرى اسـتدعاء "الديني" ليعمل في خـدمة السياسي وتبـعاً لشروطه. إذ إنه"الدهاء" الذي يجعل ممن يتصور نفسه "فاعلاً" هو المفعول به حقاً.

وأما في الإسلام، فإن الأمـر يتعلق- في المقابل- بالديني وهو يرى نفسه في تلازم صميمي مع السـياسي منذ إبتداء انبثاقه، فكان لازماً أن يتـسيّس. وهنا يُشار إلى أن اكـتمال تشـكُّل الديني بمعزل عن السـياسي في المسـيحـية، إنمـا يحيل إلى أنه- أي الديني- قـد تبلور في أصل مَبْدئه بوصفه شأناً خاصاً؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لـم يتبلور كفـضاء لممارسة عمومـية. حقاً كانت هناك جمـاعة،ولكنها كانـت جمـاعة المؤمنين التي لا تمتـد سلطتهـا إلى ما وراء الجـانب الروحي الخاص بالإنسـان. وفي المقابل، فإن حضور الـسياسي في قلـب الديني في الإسـلام قد فـرض على الديني أن يتـبلور كشـأن

سياسي عمومي. ومن هنا أنه إذا كانت منظومات العقائد في الإسلام قد تبلورت في قلب الصراع على السياسة،وبحيث كانت تباينات العقائد بمثابة انعكاس لاختلافات الفرقاء السياسيين،فإنه لم يقدرللسياسة أن تلعب دوراً حاكماً في الشأن العقائدي إلا مع تسييس المسيحية الذي تحقق بعد حوالي أربعة قرون من نشأتها. فقد انعقد أول المجامع المسكونية في نيقية (٣٢٥م) بطلب من الإمبراطور قسطنطين لتقنين منظومة العقائد التي اعتنقتها الكنيسة، فكان ذلك إيذاناً بأن الديني لم يعد شأناً خاصاً، بل شأناً عاماً تنشغل الدولة بتقنينه وتنظيمه، وتستخدمه في فرض سيطرتها على المجال العام. وإذا كان هذا التباعد الزماني بين لحظتي تبلور كل من الديني والسياسي قد يسَّر ما جرى لاحقاً من تصور الديني كشأن خاص في التجربة المسيحية، فإن غياب هذا التباعد، بحسب ما أدرك ابن خلدون من أن ميلاد السياسة قد لازم مولد الدين في الإسلام،قد تأدى إلى إحتلال الشأن العام موقعاً متميزاً في قلب الدينى في الإسلام. ومن هنا أن مفهوم الجماعة؛ الذي يعد بالغ المركزية في الإسلام قد ظل- للآن- مسكوناً بدلالة الدينى والسياسي في آن معاً؛ وإلى حد ما صار إليه الفقهاء من أن النجاة؛ ليس في الآخرة فقط،بل- وقبل ذلك- في الدنيا وهو الأهم، تكون في محض الاستمساك بالجماعة، فإن من فارق الجماعة -بحسب مأثور ذائع ـ مات ميتة جاهلية،وهي نفس الميتة التي ينالها من يموت وهو لا يعرف السلطان، وهو أمر له دلالته. وإذ يتقاطع

الديني والسياسي ـ على هذا النحو- في بناء المجال العام، فإن ذلك يكشف عن تلازمهما، وليس أبداً تمايزهما في تجربة الإسلام.

ولعل مثالاً على قوة هذا التلازم وعمق تجذّره يتأتى من أن حدثاً تاريخياً كفتح مكة، الذي يمثل تمام الإنتصار السياسي، في مغامرة الإسلام الأولى، قد كان بمثابة التتمة والإكمال للديني في نفس الوقت؛ وبحيث بدا وكأن مغامرة الإسلام الأولى إنما تنطوى على تشكُّل الديني والسياسي في نفس المصهر تقريباً. والحق أن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى ما يبدو من أن هذا التلازم يكاد أن يضع نفسه في قلب الجانب التعبّدي في الإسلام. فإذ الإسلام، بحسب المأثور الشهير، ينبني على خمس: هي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج، فإن تراتب هذه الأركان الخمس، في المأثور، لا يعكس ترتيبها في الانبثاق التاريخي فحسب، بل يعكس أيضاً، وهو الأهم، تراتبها في القيمة والفضل؛ وعلى نحو يبدو معه أن الأركان الثلاثة الأولى مختصة بما تعلو به على ما يأتي بعدها. إذ تتواتر الشواهد، في القرآن ودواوين الحديث، بما يكشف، صراحة، عن أن شارة الانضواء تحت راية الإسلام إنما تقوم في الوفاء بمقتضيات هذه الأركان الثلاثة الأولى. وبالطبع فإن ذلك لا يعنى البتة عدم جوهرية ما سواها؛ وإنما الأمر يقف عند حدود الوعي بما يبدو وكأنه التمايز تشهد به النصوص المعتبرة حين تنطق بما يربط الإسلام ببعض الأركان بعينها، وتسكت تماماً عن غيرها. وهنا فإنه لا يمكن تصور التمايز يلحق ببعض هذه الأركان ابتداء

من أن حضور "الديني" فيها يكون أقوى منه في غيرها؛ وذلك لأن هذا الحضور للديني يكون فيها متماثلاً من دون أي تمييز. وعلى هذا،فإن هذا التمايز إنما يطال بعض هذه الأركان من شيء آخر غير "الديني"،والذي لا يمكن أن يكون إلا ما تنطوي عليه من "السياسي" إلى جانب الديني بالطبع. ومن حسن الحظ أن تحليلاً لهذه الأركان؛ التي يحمل استيفاء مقتضاها دلالة الانضواء في الإسلام، يتكشف عن حمولة سياسية كثيفة تتفاعل، في قلبها، مع الديني الطافح على سطحها.

فإذ يتركب ركن" الشهادة"،وإعلان الإيمان، من مقطعين هما الشهادة- في أولهما- بأن "لا إله إلا الله"، وبأن "محمد رسول الله" في الثاني، فإن كلا المقطعين يتكاملان في إنتاج دلالة تتعدّي مجرد التعبُّد إلى إضمار حمولة سياسية، ينعكس حضورها فاعلاً بقوة فيما راحت تئول إليه من تقويض السلطة، أو بالأحرى السلطات، القائمة وتوحيدها. فالحق أنه إذا كان الشطر الأول من الشهادة؛ أعني "أشهد أن لا إله إلا الله، يتركب- هو نفسه- من مقطعين ينطوي أولهما "لا إله" على السلب، فيما ينطوي الآخر"إلا الله" على الإيجاب؛ فإن تلك الجدلية بين السلب والإيجاب تتكشف عن أنه النفي المطلق لكل سلطة، في مقابل الإقرار بسلطة الله الواحد فقط. وغنيٌّ عن البيان أن النفي، في الشهادة، إنما يتعلق بسلطة الآباء والأسلاف؛ الذين مثَّلوا كأرباب، بالمعنى السياسي وليس بالمعنى الديني فقط، التحدِّي الأكبر لسلطة

الله الواحد؛ الأمر الذي ينعكس في ما تتواتر به نصوص الوحي من ربط الإنكار المتكرر لسلطة الله، بالإنصياع لسلطة الآباء الذين ارتفعوا من مجرد شيوخ وكبراء تتمحور حولهم العصائب بالمعنى السياسي، حسب ابن خلدون، إلى أرباب لا تفارقهم أطياف الديني ومخايلاته. وبالطبع فإن المخيال الذي ارتقى بهؤلاء الآباء إلى مصافً الآلهة والأرباب، فأضاف إلى مركزيتهم السياسية، مركزية دينية موازية، لم يكن ليقدر- إذ راح يزيح هؤلاء الآباء من مركز السلطة ليتسنى لسلطة الله البديلة أن تشغله- إلا أن يسرِّب إلى تصوره لتلك السلطة البديلة ما استقر في أغواره السحيقة من معانقة السياسي للديني. وهنا يلزم التنويه بأن الشطر الثاني من الشهادة "أشهد أنّ محمداً رسول الله" إنما يُعيّن المجلى المتحقق لسلطة الله؛ وأعني بها سلطة النبي الذي جعل الوحي من طاعته وجهاً لطاعة الله نفسه. وحين يدرك المرء أن سلطة النبي- التي يتعانق فيها الديني والسياسي طبعاً- قد راحت، هي نفسها، تتناسخ في الخلفاء والأمراء من بعده؛ الذين راح يجري تصور سلطتهم، عبر وساطة سلطة النبي، في نفس مستوى سلطة الله، فإن ما يضمره ركن "الشهادة" من السياسة يكاد أن يتجلّى كاملاً؛ وإلى حد ما يبدو من أن الشهادة تكاد أن تكون بمثابة إعلان عن الولاء لسلطة موحّدة تنبثق بديلة لسلطة مبعثرة، وذلك إلى جانب ما تحمله- بالطبع- من الإقرار بالوحدانية بالمعنى الديني.

وفيما يتعلق بالركن الثاني من أركان الإسلام؛ وأعني

"الصلاة"، فإنه لمما يثير الاندهاش حقاً، ذلك التضارب بين الفقهاء، وحتى المتكلمين، حول جواز أو عدم جواز إعادة الصلاة إذا أداها المرء خلف مَنْ وُلىَّ أمور المسلمين من أهل البدع. وبصرف النظر عن ما انتهي إليه الفقهاء من جواز الإعادة أوعدمها، فإنه يبقى، ما ينطوي عليه هذا التباين، من التمييز بين الصلاة كعمل تعبُّدي، وبينها كعمل يحمل دلالة سياسية. فإن الحكم بجواز- أو حتى وجوب- إعادة الصلاة حال أدائها خلف ولاة الأمر المنظور إليهم كمبتدعة، إنما يعني أن المرء لم يكن مختاراً حين أداها خلف هؤلاء الولاة الفسقة، بل كان مضطراً لهذا الأداء. وبالطبع فإنه الاضطرار، لا بالمعني الديني، بل بالمعني السياسي؛ والذي يجعل الأمر يتجاوز وجوب التعبُّد لله،إلى وجوب إعلان الطاعة والخضوع لوليّ الأمر. وإذ يحيل ذلك إلى ما تنطوى عليه الصلاة من دلالة الخضوع والطاعة بالمعنيين الديني والسياسي، فإنه يلزم التنويه بأن دلالة السياسي تقترن بدلالة الديني في الصلاة، قد جعلت الانتقال ممكناً من الإمامة في الصلاة إلى الإمامة في السياسة. ومن هنا ما جرى من الاحتجاج بإمامة أبي بكر للصلاة، أثناء مرض النبي، على جدارته بخلافته في إمامتهم بالمعنى السياسي؛ وهو القران، بين الديني والسياسي، تؤكده عبارة أبي بكر نفسه،"وُليتكم (بالمعنى السياسي) ولست بخيركم، إنى وُليتكم الصلاة ورسول الله، صلى الله عليه، حاضر"[1] وإذ هي الولاية،

(١) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص١٩٠ .

بالمعنى السياسي، يؤسسها أبوبكر على الولاية في الصلاة،فإن ذلك يحيل إلى إكتمال دلالة السياسي في الصلاة، والتي يبدو، هكذا، وكأنها تتوزع بين "المحكوم" الذي يختفي خضوعه لوليّ الأمر، في السياسة، وراء موقف "المأموم" في الصلاة، وبين "الحاكم" الذي لا تفارق إمامته بالمعنى السياسي، دور "الإمام" في الصلاة.

وفيما يتعلق بالزكاة، فإن قراءة لما تعجُّ به المصادر حول الردة- التي تم صك مصطلحها بكل ما يخايل به من دلالة دينية كثيفة، لوصم أولئك الذين اتنعوا عن آدائها (أي الزكاة) بعد وفاة النبي (صلعم)، لأنهم ارتأوا في هذا الأداء ما ينطوي على معنى المذلة والامتهان- لتتكشَّف عن تصورها كممارسة ذات طبيعة سياسية خالصة، وإلى حد ما يكاد يبدو من شحوب الديني فيها. فهي حسب تصور فريق من المسلمين- أو الذين كانوا كذلك إلى حين وفاة النبي على الأقل؛ والذين تقطع الأحداث بأنهم كانوا يسلكون كقبائل، وليس كأفراد- ليست إلا علامة على الخضوع لسلطة قبيلة مغايرة. فإنه إذا كان عالم القبيلة؛ الذي حافظ على حضوره الساحق في قلب الإسلام، قد انبنى- حسب ابن خلدون- على "العصبية، التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدها عجز عن جميع ذلك كله"، فإنما يلحق بهذا العجز ما يوجبه من "المذلة للقبيل (المغلوب) شأن المغارم والضرائب. فإن القبيل الغارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه؛ لأن

(١) ابن خلدون: المقدمة، ج٢(سبق ذكره) ص٥٠٣ .

في المغارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهونته عن القتل والتلف"[١] وإذ يبدو أن هذا النمط من العلاقة قد ساد بالذات بين "الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب (وآخرين غيرهم) لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشهم فيما بأيدى غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه آذنوه بالحرب، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا مُلك، وإنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم"[١]؛ فإن ذلك يعنى أن علاقات الصراع والقوة، بين القبائل، قد تجسدت في تلك "المغارم والضرائب" يؤديها المغلوب للغالب. ومن هنا فإنّ قبائل العرب، التي وُصمت بالمرتدة (وقد كانت كل قبائل العرب تقريباً باستثناء قريش وثقيف)، لم تتبين في الزكاة إلا أنها علامة على الخضوع بحسب ما تعرف من ميراثها القبليّ؛ الذي لم يكن العهد قد تقادم به على نحو يطفيء سطوة حضوره في الذاكرة.

وإذ لا مجال للحديث عن مثل هذا التلازم الصميمي بين الديني والسياسي خلال مغامرة المسيحية الأولى- بل هي الضرورة التي دفعت "السياسي"، بعد قرون من إنبثاق هذه المغامرة، إلى أن يستعير "الديني" كمجرد مُعين له في أزمته، فوجد نفسه في قبضته-، فإنه يلزم الوعي بجوهرية التباين فيما يخص إشكالية الديني والسياسي بين عالمي الإسلام والمسيحية. وغنيّ عن البيان أن جوهرية هذا التباين إنما تتأي مما يئول إليه فيما يتعلق بطبيعة عمل

(١) المصدر السابق، ص٧١٥ .

الوعْي. فإنه إذا كان عمل الوعْي قد انصرف في عالم المسيحية إلى تحرير السياسي من قبضة الديني بعد أن إضطُر، في سعيه لتجاوز أزمته، لأن يضع مصائره في يده؛ فإن طبيعة عمله، في عالم الإسلام ينبغى أن تتأطر- في المقابل- بالسعى إلى تحرير الديني من قبضة السياسي؛ التي وجد نفسه غير قادر على الفكاك منها منذ البدء[1] ولعل ذلك يستحيل إلا عبر هيمنة الوعْي على الطرائق

(١) والحق أن إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي تكاد تنفرد بوضع خاص فيما يتعلق بمعضلة الاستبداد، وذلك لا من حيث الدور المركزي للديني في بناء الثقافة العربية على العموم، بل ومن حيث ما يتبدّى من أن العجز عن تصور الطبيعة الحقة للعلاقة بينهما، لا يمكن أن يسمح بتفكيك حقيقي لهذه المعضلة العاتية. ولعل هذا العجز يظهر بجلاء فيما تأدت إليه القراءة السياسية للمفاهيم، التى لم يعرف العرب سواها، من أنه إذا كان مسار التقدم في أوروبا قد ارتبط بكيفية في الفصل بين الديني والسياسي، فإنه ليس أمام العرب، في سعيهم إلى قطع نفس المسار، إلا أن يحققوا نفس الفصل أيضاً؛ وبما يعنيه ذلك من أن وحدة المعلول (الذي هو التقدم) لابد أن تحيل إلى وحدة العلة (التي هي الفصل بين الديني والسياسي) بالمثل. والحق أن هذا المبدأ الأخير؛ أعني مبدأ وحدة المعلول تعني وحدة العلة، الذي يؤسس لربط التقدم (كمعلول) بالفصل بين الديني والسياسي (كعلة)؛ يكاد أن يكون مغلوطاً على نحو كامل. إن ذلك ما يتبدى صريحاً فى انبنائه كلياً على أغلوطة جعل المقدمة هى النتيجة؛ وذلك لأنه فيما يلزم أن تكون وحدة العلة هي ما يئول إلى وحدة المعلول، فإن هذا المبدأ ينبني على عكس ذلك تماماً. وهكذا فإن تصور الفصل بين الديني والسياسي كعلّة للتقدم ,إنما يقوم كاملاً على مبدأ مغلوط يستحق المراجعة. والحق أن حضور هذا المبدأ المغلوط في بناء الخطاب إنما يرتبط بما ييسّره له من إنتاج المماثلات التي لا يعرف سواها، في اشتغاله الراهن، والتي جعلته يتعامى- في هذا السياق- عن التباين بين تجربة الديني والسياسي، وطبيعة وترتيب العلاقة بينهما، في عالم العرب عنها في عالم الغرب.

والآليات التي إحتل السياسي بواسطتها فضاء الديني، في الإسلام، وهيمن عليه. ولأن السعي لإكتساب قداسة الديني وتعاليه يبقى هو قصد السياسي من هذا الاحتلال لفضاء الديني والهيمنة عليه، فإنه قد راح يتخفي وراء الديني، وإلى حدّ تماهيه الكامل معه؛ وبحيث يجوز التمييز بين الديني يحضر، ظاهراً، على صعيد اللغة والشكل، وبين السياسي يحضر، كامناً، على مستوى الجوهر والبنية الأعمق. ومن هنا تلك المعضلة، في الإسلام،التي تجعل تحرير الديني من السياسي وتمييزه، أو حتى فصله عنه، مشروطاً بكشف ما بينهما من الاتصال،والإمساك بنظام العلاقة بينهما أولاً؛ وأعني بذلك بيان كيفية اشتغال أحدهما تحت الآخر في خفاء ودهاء. وإذن فإنها المعضلة التي تجعل الوصل بين الديني والسياسي الذي هو شرط التمييز،أو حتى الفصل الحق بينهما.

وبالطبع فإنه يبقى ، في النهاية، أن آلية الاشتغال الخفي للسياسي تحت الديني؛ التي تنتظم العلاقة بينهما في الإسلام، هي ما يؤسس في العمق لما راح يشتغل في الخطاب الأشعري، بكثافة، من استحالة الله إلى قناع للسلطان. وليس من شك في أن هذه الاستحالة هي الأصل في ذلك الحضور الذي لا يعرف الغياب، لأولئك النفر من الحكام المتألهين الذين تزدحم، بعروشهم المتهالكة، سماوات العرب؛ على نحو يسد الأفق أمام أي وعد أو خلاص.

-III-

الديني قناع للسياسي (الله قناع للسلطان)

إبتداءً مما بدا وكأنه التماهي بين كل من المجال الديني والمجال السياسي في عالم الإسلام، فإنه يمكن المصير إلى أن الأصل في الإلحاح الأشعري على إطلاق الإرادة على حساب مقتضى العلم والحكمة، لا يمكن أن يقوم في ذات الله خارج العالم، بقدر ما يقوم في " ذات" تقبع داخله؛ وأعني بها ذات السلطان الذي يكشف التحليل عن أن الله، نفسه، قد إستحال إلى قناع له داخل الخطاب. إن ذلك يعني أن إنكار الضرورة في "الطبيعى"، وبما ينتهي إليه من إرباكات، لم يكن إلا قناعاً لإنكارها في "السياسي"، وبما يئول إليه ذلك من إطلاق إرادة المتسلط على نحو لا تتحدد فيه بشئ خارجها. ولعل ما تطور إليه الخطاب السني، على العموم، من إسقاط الشروط الضرورية المعتبرة في الإمام هو التجلي الملموس، في الفقه السياسي السلطاني المتأخّر، لآلية إنكار الضرورة في "الطبيعى" كقناع لإنكارها في السياسي. وهكذا فإنه إذا كان ثمة من صار؛ وأعني "الفراء"، إلى إسقاط شروط الإمامة، وذلك من حيث:" يُروى عن الإمام أحمد (بن حنبل) رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط العدالة والعلم والفضل، فقال: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمى أمير المؤمنين (فإنه) لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان

أوفاجراً، فهو أمير المؤمنين...، وقال: فإن كان أميراً يُعرف بشرب المسكر والغلول (فإنه) يُغزى معه، فإنما ذلك لنفسه"[1]، فإن هذا الذي صار إليه من إسقاط "الضروري" في الإمام يكاد يكون تقعيداً، في السياق الفقهي، لما صار إليه "الأشعري" قبلاً في العقائد من أن" من ديننا أن نصلِّي الجمعة والأعياد وسائر الصلوات خلف كل برٍّ وفاجر (من الأمراء والسلاطين)، كما رُوى أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهم كان يصلِّي خلف الحجاج. ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأي الخروج عليهم، إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بإنكار الخروج بالسيف"[2] وإذن فإنه الإطلاق، هذه المرة، لإرادة السلطان/ الأمير، والذي لا يُكتفي فيه بإسقاط ضرورة أن تتحدَّد هذه الإرادة بشيء من علم أوفضل أو عدل؛ بل ويصبح من قبيل ما ندين به (من الدين) أن ندعو لهم ونقر بإمامتهم، حتى لو فجروا وأظهروا ترك الاستقامة. إنه الإطلاق يكشف عنه ما صار إليه الباقلاني، حاكياً عن أصحابه:" إن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا يوجب خلعه؛ وإن كان مما لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبطل العقد له ووجب العدول عنه"[3]. إذ يبدو أن شيئاً يطرأ على ذات الإمام/ السلطان- لا بالعقد له فقط، بل بمحض التولِّي

---

(١) أبو يعلي الفرّاء: الأحكام السلطانية (دار الكتب العلمية) بيروت ١٩٨٢ ص٢٠ .

(٢) أبو الحسن الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبدالله شاكر الجندي (مؤسسة علوم القرآن) بيروت،ط١، ١٩٨٨ص٢٩٦-٢٩٨ .

(٣) الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره) ص١٨٧ .

للإمامـة الذي قد يكون بالشوكة والـغلبة- فيتـعالى بإرادته عن أن تتحدد، لا بقانون العدل ودواعي المصلح فحسب، بل وحتى بمجرد استيفاء مظاهر التديُّن الشكلي؛ لأن الطاعة واجبة للإمام، حتى وإن أظهر الفسق والفجور.

والحق أنه لا يؤثر أبداً في هذا الإسقاط للشـروط المعتـبرة في الإمام، أو ما إعتبره الغزالي "مسامحة" أن" هذه ليست مسامحة عن الإخـتيـار، ولكن الضـرورات تبـيح المحظورات. (ومن هنا) فـإنّ الإمامة يُحكم بانعـقادها مع فوات شروطهـا (الضرورية) لضرورة الحـال"[1]. وإذن فـإنه "الـفـوات" ينتـقل به الغـزالـي من المجـال الأنطولوجي إلى المجال السياسي؛ وفقط يسعى للتـمييز بينهما؛ بأن الفوات يكون في المجال السياسي" لضـرورة الحال"، فيما يكون في المجـال الأنطولوجي تجليـاً" لمطلـق الإرادة". وحين يدرك المرء أن "ضـرورة الحال"، التي يحـتج بهـا الغزالي على إمكان "فـوات" لا مجرد الضروري، بل وحتى الشكْلي في الإمـام، هي مخافة الفتنة؛ فإنـه يلزم التنويه بأن هذا الفوات لـم يرفع بلاء الفتن عن تاريخٍ لم يزل يشقى بتداعيات فتنته الأخيـرة التي عرفها قبل أقل من عقدين. وهكذا فإن عطاء الفتن قد ظل سخـياً، رغـم- أو بالأحرى بفضل- ما جرى تفويته من ضرورات كـان يلزم اعتبارها في الإمامة. ولعل ما يلفت النظر في أمـر الفتنة، على العموم، هو ذلك التـصور لها-

(١) الغزالي: الإقتـصاد في الاعتقاد (مكتـبة ومطبعة مصطفى البـابي الحلبي) القاهرة، دون تاريخ ص١١٦ .

بحسب الخطاب- تتأتى من مجرد السعي إلى الحد من إطلاق السلطة وتقييدها بالضروري، وليس أبداً من ماهية هذه السلطة وطبيعة ممارستها الباطشة. ومن هنا إمكان المصير إلى أنَّ "مخافة الفتنة" كانت، في أحد وجوهها قناعاً، يتخفي "إطلاق الإرادة" للسلطان، وراءه.

ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أنَّ الاحتجاج بمنع الفتنة قد ارتبط، في الخطاب الأشعري، والسني على العموم،بمنع الخروج عن السلطان الحاكم. ويتجلى ذلك، صراحة، فيما صار إليه الباقلاني من أنه:" إذا كانت الأمة مفترقة على مذاهب مختلفة وآراء متضادة، والحق منها في واحد، وادعى كل واحد منهم أنهم ولاة هذا الأمر دون غيرهم وتمانعوا فيه، فإنه إن كان ما اختلفوا فيه من المسائل الشرعية التي الحقّ عندنا في جميعها (أي الآراء)، والإثم موضوع عن المخطيء فيها على قول غيرنا، فكلهم ولاة هذا الأمر، فأيهم سبق بالعقد لرجل، تمت بيعته ولزمت طاعته، وصار المخالف عليه باغياً يجب حربه. وإن كان ما اختلفت فيه الأمة مما يوجب التكفير والتفسيق والتضليل، فعقد الإمامة لأهل الحق منهم دون غيرهم ممن كفر أوفسق وضل بتأويله الخطأ في الدين. وقد قام الدليل على أن هذه الفرقة (يعنى أهل الحق) هم أصحابنا (الأشاعرة) دون المعتزلة والنجارية وغيرهم من الفرق المنسوبة إلى الأمة؛ فإن تمكنَّا من ذلك (أي من عقد الإمامة لأشعرى)، حملناهم (ولو بالقوة دون خوف الفتنة) على الانقياد لمن نعقد له، فإن

دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم، فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة (وأيضاً دون خوف الفتنة)، وكنا نحن في دار قهرٍ وغلبة"[١]. وإذن فإنه الاحتجاج بمنع الفتنة حين يتعلق الأمر بسلطان من يعتبرون أنفسهم أهل الحق؛ الذي لابد من حمل المغايرين لهم- ولو قهراً- على الانقياد لسلطته، وأما حين يتعلق الأمر بالسلطان من أهل الضلال، فإنه الإنكار لإمامته والإسقاط لطاعته من دون خوف فتنة أوتهييج ثورة. ولعل هذه المراوغة تكشف عن أن الاحتجاج بالفتنة إنما يشتغل، بدوره، كقناع لإطلاق الإرادة في المجال السياسي. فإنها " مخافة الفتنة"، ولا شك، هي التي راح الخطاب يخفي "الإطلاق" وراءها، حين مضى- مع الغزالي- إلى توظيف المأثور النبوي:" إن بنى إسرائيل كان يسوسهم الأنبياء عليهم السلام، فكلما هلك نبيٌ قام نبيٌ مكانه، وإنه لا نبيّ بعدي، وإنه يكون بعدي خلفاء. قيل: يا رسول الله! ما تأمرنا فيهم؟، قال: أعطوهم حقهم، واسألوا الله حقكم، فإن الله سائلهم"[٢] وإذن فإنه الأمر للناس بتأدية حقوق السلاطين، وأما حقوقهم (أي الناس) فإن عبئها يرتفع عن كاهل السلاطين، ليستقر بين يدى الله. إذ ليس للناس، في الأدنى، حق مساءلة السلطان الذي يتعالى به المأثور إلى أن يكون الله وحده، وليس سواه، هو القادر على

(١) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص١٨١

(٢) الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق نادي فرج درويش (المكتب الثقافي) القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٠٥ .

سؤاله؛ وبالطبع مع ملاحظة أن بعضهم قد راح يفتي- بحسب ما أورد السيوطي- بأنه ليس على الخليفة (أو الحاكم عموماً) حساب، حتى في الآخرة، من الله. وهنا يُشار إلى أن تمثيلاً يوظفه الباقلاني، في سياق مقاربته لحق الإمام على الأمة،يكشف عن الوضع المتدني للإمة على نحو يتردد صداه في المكبوت المقموع الراهن. فإذ مضى الباقلاني إلى أن" الأمة (أو- بالأحرى- من يملك حق تمثيلها من أهل الحل والعقد) لا تملك فسخ العقد على الإمام، وإن كانت تملك أن تعقد له"[1]، فإنه راح يمثّل لذلك بما يرد في الشريعة من" إن العاقد على وليته لا يملك فسخ النكاح من حيث كان يملك عقده"[2] إن ما يلفت الانتباه في هذا التمثيل أنه، حين يماثل العاقد للإمام (على الأمة) بولي المرأة في النكاح، يجعل علاقة الأمة بالسلطان هي نفس علاقة المنكوحة بناكحها. وذلك، للسخرية، هو ما يتندر به المقهورون العرب، في إنتقامهم من مستبديهم الذين أحالتهم الفكاهة،إلى ناكحين للأمة على نحو لا يجوز معه أن ينكحها أبناؤهم من بعدهم، ابتداءً من النهي القرآني:" ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم".

وإذ يبدو، من كل ما سبق، أن الآلية الرئيسة التي يشتغل بها الخطاب لإطلاق الإرادة للسلطان، هي آلية القناع التي اشتغل فيها إطلاق الإرادة في "الطبيعي" كقناع لإطلاقها في "السياسي"،

(٢) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص١٧٩ .

(١) المصدر السابق، ص١٧٩ .

واشـتغلـت فيـهـا، كذلك، "مـخـافـة الفتنـة" كقناع للانـتقـال من "الفوات" في الـطبيعـة إلى الفوات في الـسياسة، فـإنه يلزم الوعي بالسـياق الذي إبتـدأت فيـه هذه الآليـة سيـرورة اشتـغالهـا داخل الخطاب. ولقـد كان ذلك حين تعلّـق الأمر بمقـاربة تلك "الأخبـار الموهمة للتشـبيه عند الرعاع والجهّال من الحـشوية (أهل) الضلال، حيث اعتقدوا في الله وصفاته مـا يتعالى ويتقدّس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجـلوس على العرش والاستقرار وما يجرى مجراه مما أخـذوا من ظواهر الأخبار وصورها"[١] إذ لـم يجد الخطاب، آنئذ، إلا آليـة قياس الغائب على الشاهد يشـتغل بها قياساً "لله/ الغـائـب" على "السلطان/ الشاهد". وهكذا فإنه إذا كان القول قد ورد مُجملاً عند الغـزالي بأن "الحضرة الإلهية لا تُفهَم إلا بالتـمثـيل إلى الحضـرة السلطانية"، فـإن وريثه "الرازي" قـد تكفل بتفـصيل هذا المجمل، منطلقـاً من "أن المصير إلى التـأويل أمر لابد منه لكل عاقل" لأنه "لما ثـبت بالدليل أنه سبحـانه وتعالى منُزه عن الجـهة والجـسمـية وجب عليـنا أن نضع لهذه الألفـاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها". وإذ تنبنى استـراتيجـيته التـأويلية على تجـاوز الدلالة الحسـية لتلك الألفاظ الواردة فـي القرآن والأخبـار والموهمة بالتـشبـيه إلى دلالة معنوية أبعد، فإن آليته الرئـيسة في إنتاج هذه المجاوزة من "الحسي"

(١) الغـزالي: إلجام العـوام عن علم الكلام، نشـرة: محـمد المعـتـصم بالله البغـدادي (دار الكتاب العربي) بيروت، ط ١، ١٩٨٥ص٥١-٥٢ .

إلى "المعنوي" تقوم على وساطة "السياسي" دوماً. ومن حسن الحظ أن عمل "الرازي" يحتشد بالعديد مما يقطع بذلك. منها "ما رُوى عنه عليه السلام أنه قال (رأيت ربي في أحسن صورة) فاعلم أن قوله: في أحسن صورة يحتمل أن يكون من صفات الرائي كما يُقال دخلت على الأمير في أحسن هيئة"، ومنها ما ورد في لفظ اللقاء " قال الله تعالى: بل هم بلقاء ربهم كافرون، وأما الحديث فقوله عليه السلام: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، قالوا واللقاء من صفات الأجسام. واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على وجهين؛ أحدهما: أن الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولاً لا حيلة له في دفعه، فكان ذلك اللقاء سبباً لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه، فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره وشدة بأسه في ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء"، ومنها "واعلم: أن الكلام في الآية هو أن أصحابنا رحمهم الله قالوا: إنه يجوز أن يُقال إنه تعالى محتجب عن الخلق ولا يُقال إنه محجوب عنهم، لأن لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة، والحجب مشعر بالعجز والمذلة، فيُقال احتجب السلطان عن عبيده، ويُقال فلان حُجب عن الدخول إلى السلطان"، ومنها ماورد في آيات "المجيء والنزول" مثل:" وجاء ربك، ويأتي ربك؛ التي تعني: وجاء قهر ربك كما يُقال جاءنا الملك القاهر إذا جاء عسكره. أوأن يكون المراد من هذه الآية التمسك بظهور آيات الله تعالى وسر آثار قدرته

وقـهره وسلطانه، والمقـصـود تمثيل تلك الحـالة بحـال السلطان إذا حضـر، فإنه يُظهر بمجـرد حضوره مـن آثار الهيبـة والسياسـة ما لا يظهر بظهور عـساكره كلها" ومنها "واعلم أن لفظ اليد حـقيقة في هذه الجارحـة المخصوصـة، إلا أنه يستعـمل على سبـيل المجاز في أمور غـيرها. فـالأول: أنه يستـعمل لفظ اليـد في القدرة: يُقال يد السلطان فوق يد الرعية؛ أي قدرته غـالبة على قدرتهم"، ومنها "أن يُقال إن الأرض في قـبضتـه، إلا أن هذا الكلام كمـا يُذكر ويُراد به إحـتواء الأنامل على الشيء، فـقـد يُذكر ويُراد به كـون الشيء في قدرته ونصـرته وملكه، كما يُقـال هذه البلدة في قبـضة السلطان".

وهكذا فإنـه لا شيء إلا السياسي؛ سلـطاناً أوملكاً أوأميـرا، هو ما يسعى به الرازي- علـى طول نصه- إلى الانتقـال من دلالة الحسي إلى المعنوي؛ فيـما يتعلق ببعض الألفاظ المـضافة الى الله[١].ولعل القصد من هذا التوظيف للسـياسي هو المخايلة بأنه لابد أن يحمل، في وساطته بين الحـسي والمعنوى، من صفاتهمـا معاً. وإذا صح أن الحسي يحيل إلى "الإنساني" فيما يحيل المعنوي إلى "الإلهي"، فإن السيـاسي لا يكتفي بأن يستفـيد من هذا المعنوي ما يتعـالى به فوق غيـره من البشـر، بل ويستـفيد أيضـاً ما يجـعله أصلاً في تمثيلات يُقاس الله عليه فـيها؛ وإلى حد مقايسة وجـود"الله" وتوحيده على وحـدانيـة "السلطان" وحـضـوره، لأن "من الحِكم التي في إقـامـة

(١) الرازي: أسـاس التقـديس في علم الكلام (مكـتبـة ومطبـعة مـصطفى البـابي الحلبي) القاهرة ١٩٣٥ص٨٢-١٣١ .

السلطان أنه من حجج الله تعالى على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحيده، لأنه كما لا يمكن استقامة أمور العالم (بالمعنى السياسي) واعتداله بغير مدبر ينفرد بتدبيره (هو السلطان)، كذلك لا يُتوهم وجوده وترتيبه (بالمعنى الكوني) وما فيه من الحكمة ودقائق الصنعة بغير خالق خلقه، وعالم أتقنه وحكيم دبَّره (هو الله)، وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد، لا يستقيم إلهان للعالم"[1] ومن هنا فإنه ليس غريباً أنه إذا كان قد استقر في الثقافة إطلاق وصف "الجاهلية" على من لايعرف الله، ويظن به غير الحق؛ حيث الجاهلية هي "إسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة...، ومنه يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية"[2]، فإن الأخبار قد تكفلت- في موازاة القرآن- بإضافته إلى من يجهل "السلطان". ولهذا فإنه إذا كان من مات ولم يعرف الله يموت ميتة جاهلية، فإنه قد بات لازماً أن "من مات ولم يعرف السلطان مات ميتة جاهلية"[3] بالمثل؛ وهو نفس المأثور الذي يحضر عند الشيعة، ولكن بعد استبدال لفظ "الإمام" بلفظ "السلطان". وإذ هي وصمة الجاهلية تطال من لا يعرف السلطان أو

(١) أبوبكر الطرطوشي:سراج الملوك (دار الكتاب الإسلامي) القاهرة ط٢ ، ١٤١٢ ص٤٢

(٢) محمود شكري الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب،بشرح وضبط: محمد بهجة الأثري ج١ (المطبعة الرحمانية بمصر) القاهرة ط٢، ١٩٢٤ص١٥ .

(٣) أ.ى فنسنك:المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (الإتحاد الأممي للمجامع العلمية) مطبعة بريل، ليدن١٩٤٣ ص٥٠٣

الله، فإنه لن يكون غريباً أن الناس" يتدينون باعتقاد خلافته وإمامته وطاعته، كما يتدينون بوجوب أوامر الله وبتصديق رسله في رسالته"[١]؛ وبما يعنى أنه إذا كان الخطاب يجعل الجاهلية وصمة لمن لا يعرف الله أو السلطان، فإنه يجعل التديّن، لا في مجرد الاعتقاد بالله وطاعة أوامره، بل وفي الاعتقاد بإمامة السلطان ووجوب طاعته. ومن هنا ما صاروا إليه من أن" طاعتهم (أي السلاطين) هي من طاعة الله عز وجل، فريضة"[٢]، لأن ما بدا من تماثلهما ذاتاً وصفات، إنما يلزم عنه توّحدهما في نفس فعل الطاعة. وبالطبع فإن الأمر يتجاوز، ضمن هذه التمثيلات، مجرد القصد إلى تقريب الله للأفهام، إلى إنتاج نوع من المماثلة بين الله والسلطان أوالملك؛ وأعنى من حيث طبيعة علاقة الواحد منهما بما في يده وتحت قبضته، وفقط يأتي التباين بينهما من محدودية ما يقع تحت يد السلطان بالقياس إلى ما يقع في قبضة الله. لكنه يبقى أن طبيعة علاقة السلطان بما تحت يده هي ما يحدد طبيعة علاقة الله بعالمه، لأن "العالم بأسره في سلطان الله تعالى، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض"[٣].

وإذا كان يبدو،هكذا، أن السلطان هو الأصل في مقايسة

(١) الغزالي: فضائح الباطنية (سبق ذكره) ص١٨٢ .

(٢)صدر الدين على بن محمد الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق أحمد محمد شاكر(مكتبة دار التراث) القاهرة١٣٧٣ ص٣٢٧ .

(٣) أبوبكر الطرطوشي: سراج الملوك (سبق ذكره) ص٤٢ .

يكون الله فيها هو الفرع،فإن ذلك يتجاوب مع سعي الخطاب إلى جعل الله قناعاً للسلطان. فإذ يشير مفهوم القناع إلى أن سلطة ما لا تقدر على أن تحضر إلا عبر التخفّي وراء سلطة أعلى وأكثر رسوخاً، فتتخذ منها قناعاً لتكتسب نفس تعاليها ورسوخها، فإن المتقنِّع (رغم كونه الأدنى) يكون هو الأصل، وذلك فيما لا يفارق القناع (رغم كونه الأعلى) موقع الفرع،لأنه يبقى مجرد أداة يجري توظيفها من أجل المتقنِّع ولحسابه.

وإذ تتكشف قراءة ضروب المقايسة السالفة عن ما يبدو وكأنه الانتقال من السلطان كظل لله إلى السلطان كأصل يُقاس عليه الله، فإنه يلزم الوعي بأن السلطان لا ينفرد بأداء دور الأصل في هذه المقايسة دوماً. فإذ هي تكفل للسلطان، وجوداً ووحدانية وتدبيراً للعالم، أن يكون" الأصل" يُقاس عليه الله، فإنها تستعيد لله كونه الأصل يُقاس عليه السلطان، حين يتعلق الأمر بوجوب الاعتقاد والمعرفة والطاعة. وبالرغم من أن هذه الوظائف الأخيرة (أعني الاعتقاد والطاعة) هي المقاصد القصوى التي يبغي الخطاب- بحسب هذه المقايسة- ترسيخها، فإنه يبقى أن إنتاجها يبدو مستحيلاً تماماً إلا عبر هذا التبادل لموقع الأصل بين الله والسلطان؛ وأعني أنه يستحيل إنتاج الطاعة للسلطان بالقياس على الطاعة لله، إلا عبر تصور أن وحدانية السلطان وتدبيره لما تحت يده، هي الأصل يُقاس عليه وحدانية الله وتدبيره للعالم.

والحق أن هذا التقنُّع لسلطان الأرض وراء سلطان الله لمما يؤكد، بلا مواربة، على أن تصورالإرادة مطلقة لاتتحدد بشيء، بما يترتب عليه من نفي الضرورة والقانون، هو أدنى إلى أن يكون من لوازم السياسة التي تنأي- حين تكون تسلّطية ومستبدة- بالعلاقة بين طرفيها (الحاكم والمحكوم) عن أن تتحدد بقاعدة أوتتقيّد بقانون، بل تُترك نهباً لمطلق الإرادة؛ التي هي هنا إرادة المتسلط بالطبع. والحق أن مأزق التوظيف السياسي لصفة "الإرادة" إنما يتجاوز مجرد التشويش على طبيعة الذات الإلهية إلى وصم الفعل الصادر عنها بالعشوائية أو حتى بالعبث، وذلك من حيث يقتضي تصوره عارياً بالكلية من أي قصد أوغاية. واللافت أن هذا التصور للفعل بلا قصد أوغرض، يكاد يتعارض كلياً مع تقريرات الله التي تحتشد بها نصوص وحيه، والتي تقطع صراحة بأن أفعال الله وأحكامه مؤطرة أو حتى معللة بالقصد والغرض. فإذ الخلق، بحسب آية:(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، معللٌ بغرض العبادة التي تتسع دلالتها لما يتجاوز البعد الطقوسي، فإن كافة آيات الأحكام الواردة في الوحي، إنما يظهر فيها الحكم الإلهي في ارتباط بما يتعلل به، على نحو يسمح بالقياس عليها بعد تجريدها في الحكم. إن ذلك يعنى أن هذا التصور للفعل عارياً عن القصد والغرض، لايمكن أن يجد ما يؤسسه فيما يفرضه "الديني" ويقتضيه، بل خارج مجاله كلياً؛ وأعني ضمن مجال اشتغال "السياسي".

وهكذا فـإنه إذا كـان مما يتسق مع دواعي العلم والحكمـة أن يكون الفاعل- أي فـاعل- فاعلاً بـالقصد والغـرض، فإن الأولوية التي يستلزمـها هذا التوظيف (السياسي) للإرادة عـلى الحكمة، قد راحت تئول إلى نفي القصد وإقصـاء الغرض؛ حيث الله إنما يفعل ويبـدع "لا لغـاية يستند الإبداع إليهـا، ولا لحكمـة يتـوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خـير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه"[١] وإذ يقتضى هذا النفي للقصد والغـرض وجود مرجح، لا محالة، يتـرجح به وقوع الفعل في الوجـود على عـدمـه، فـإن الخطـاب قـد أدرك هذا المرجح في مجرد مطلق الإرادة التي "يتأتى بها (فـقط) تخصيص الممكن (فعلاً أوحكماً)"[٢]، وأمـا "ما يُقـال من أن العلم بالمصلحـة (أو القصـد والغرض) صـالحٌ لذلك (أي لهذا التـخصيص) فـممنوع"[٣] ومن هنا فإنه ينبـغي "أن لا يتوقف عاقل في أن علمـه (يعنى الله) بوجه المصلحـة (أوالغـرض) لا يكـفي في فـعله"[٤]؛ حـيث الفـعل إنما

(١) الآمـدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حـسن مـحمـود عـبـداللطيف (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية) القـاهرة١٩٧١ص٢٢٤ . والملاحظ أيضاً أنه نفس التصور للإيجـاب أوالتـحديد يـأتي للفعـل من الخارج، ومن دون القـدرة على تصـوره تجليـاً لمقتضى العلم والحكمة.

(٢) محمد نووي الجاوي: شرح الدر الفريد (سبق ذكره) ص٢٤ .

(٣) كـمال الدين الحنـفي: إشارات المرام من عـبـارات الإمام تحـقيـق: يوسف عبـدالرازق (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة ط١، ١٩٤٩ ص١٥١ .

(٤) مصلح الين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية، القاهرة١٣١٠ص٨٦ .

يترجّح وجوده أوعدمه بمطلق الإرادة، وليس بما يتضمنه من وجوه القصد والمصلحة التي هي انعكاس لعلم الله وحكمته. وهكذا رغم أن كلاً من العلم والحكمة هما- كالإرادة تماماً- مما تتحدد به الذات الإلهية، فإنهما يُقصيان كلياً لتبقى الإرادة وحدها، أهم ما تتحدد به علاقة هذه الذات بفعلها حسب الخطاب. وهنا فإنه لا يمكن الادعاء بأنه الحرص على أن تظل الذات بمعزل عن تصورها يعتريها النقص والاحتياج للغير حال تحددها بشيء[1]؛ إذ الحق أن الأمر لا يتعلق بتحددها بشئ من خارجها بقدر ما هو التحدد بما يخص ماهيتها. ولأن النقص يعتري الشيء حال تحدده بما هو خارجه، فإنه يستحيل تصوره يعتري الذات الإلهية حين تتحدد بما

(١) "لو كان فعله تعالى لغرض، لكان ناقصاً لذاته مستكملاً (لها) بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال". أنظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام (مكتبة المتنبي) القاهرة، دون تاريخ،ص٣٣١-٣٣٢ . والحق أن "الإيجي" يرسخ تصوره للنقص يعترى الذات عبر مراوغة تصور الغرض يكون للفاعل، وليس للفعل. والحق ان الغرض لا يكون ألبتة للفاعل، ومن هنا ما صار إليه خصوم الأشاعرة من أن "ما ذكرتموه (أى الأشاعرة) من تعلق النقص والكمال به (أى بالله) بالنظر إلى الغرض والمقصود، فإنما يلزم أن لو كان ذلك الغرض عائداً إليه، وكماله ونقصه متوقفاً عليه، وليس كذلك، بل هو الغني المطلق وإستغناء كل ما سواه ليس إلا به، بل عوده (يعني الغرض) إنما هو إلى المخلوق (سواء كان الفعل أوالإنسان)، وذلك مما لا يوجب كمالاً ولا نقصاناً بالنسبة إلى واجب الوجود". أنظر" الآمدي: غاية المرام (سبق ذكره) ص٢٣٠ . إن الغرض هو،إذن، للفعل الذى يكون إذ يخلو "عن الغرض عبث يجب تنزيه الله (وأى فاعل) عنه". أنظر: الإيجي: المواقف (سبق ذكره) ص٣٣٢ .

تنطوي عليه ماهيتها. وإذ يحيل ذلك إلى أن كمال الذات ليس موقوفاً على ربط الفعل الصادر عنها بمطلق الإرادة، فإن ذلك يؤكد، مرة أخرى، على أن منطق إطلاق الإرادة لله، إنما يقوم خارج تصور ذاته؛ وأعني ضمن تصور ذات أخرى. إنها ذات الملك أوالسلطان التي راح الخطاب الأشعري يستدعيها لتعمل، ضمن إستراتيجيته في التأويل عبر التمثيل، كأصل، لإثبات الإرادة قديمة ومطلقة لله، بالقياس عليه؛ أي على السلطان. حيث "الدليل على أنه (الله) مريد بإرادة قديمة، أنه قد قام الدليل على أنه ملك، والملك من له الأمر والنهي (والإرادة بالتالي)، فهو (الله) آمر وناه (ومريد)"(١)، قياساً على الملك بالطبع. والحق إنها المقايسة الكاشفةً عن أن "السياسي" هو الأصل في إطلاق الإرادة لله. فإذ تثبت الإرادة لله قياساً على إثباتها للملك، فإن طبيعة تلك الإرادة التي يثبتها الوعْي، كلية ومطلقة ولا تتحدد بشيء خارجها، لله، سوف تتحول إلى سند لتصور طبيعة الإرادة الثابتة للملك أصلاً،على نفس النحو من الإطلاق والكليّة. إن ذلك يعنى أن القصد إلى ترسيخ الإرادة كلية ومطلقة للسلطان هو الأصل في إطلاقها لله، وبما يحيل إلى أن "السياسي" يحدد "الديني" ضمن هذه المقايسة، ولكنه يعود ليتحدد، بدوره، به بعد ذلك.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: عبدالعزيز الوكيل (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة، دون تاريخ، ص٩٥ .

وإذن فإنه "السياسي" وقد راح يحدد "الأنطولوجي" عبر وساطة "الديني والثيولوجي". وضمن سياق هذا التحدد فإن بناء الأنطولوجيا الأشعرية إنما يعكس- وينعكس أيضاً- في بناء دولة القمع السياسي العربية؛ التي لا تعرف إلا إرادة المستبد وسطوته، وليس منطق القانون وسلطته. إنها الدولة التي راحت تؤسس لحضورها الذي لا يغيب، عبر مخايلة هذا الانعكاس، وبفضل توسط "الديني" الذي أمكن معه أن تكون إرادة الله مجرد قناع لإرادة المستبد.

إن ذلك يعني، في كلمة أخيرة، أن دولة الإرادة المشخصة التي تغطي بممارستها المستبدة عالم العرب الراهن، إنما تجد ما يؤسسها، واعية أوغير واعية، في تلك الأغوار السحيقة التي ينصهر فيها السياسي مع العقائدي والأنطولوجي. وليس من شك في أنه من دون اكتناه هذه الأغوار والوعي بما تنطوي عليه ويشتغل فيها، وتفكيكه، فإنه لن يكون الانتقال ممكناً أبداً من علاقة القمع إلى علاقة القانون والشرع، بل سيبقى الاستبداد عتياً، يعيد إنتاج نفسه من وراء زخارف الديمقراطية والحداثة وأكثر زركشاتها لمعاناً وبريقاً.

الفصل

الثاني

2

القول الأشعري في الإمامة

نحو قراءة مغايرة

"ويُسمى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته"

الشهرستاني

"فكأنا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى إختيار شخص واحد، وفي الحقيقة رددناها إلى إختيار الله تعالى ونصبه"

الغزالي

"إن تعسف متعسف، وإدعى التواتر والعلم الضروري بالنص على عليّ رضى الله عنه، فذلك بهت، وهو دأب الروافض أنْ يُقابلوا على الفور بنقيض دعواهم في النص من الل علي أبي بكر رضي الله عنه"

الجويني

((توطئة القراءة))

إذا كان اشتغال القراءة، في المقطع الأول، قد تآدى إلى إمكان الانتقال من تخلف القانون وفواته في الطبيعة إلى تخلفه وفواته في السياسة؛ وبما يعنيه ذلك من أن "طبائع الاستبداد" تحدد، على نحو كامل، بناء السياسة في الخطاب الأشعري، فإنه قد بدا أن ثمة تناقض لابد من رفعه، وإلا فإن ما بلغته القراءة يظل مُعلَّقاً يسكنه النقص والقلق. ويتأتى هذا التناقض مما تزخر به المصنفات الأشعرية من الإلحاح على أن الإمامة تثبت بالاختيار والبيعة من الناس؛ وبما يعنيه ذلك من الارتداد بأصل السلطة إلى الناس، وعلى نحو يعارض ما بلغته القراءة من أن الاستبداد، بما ينبنى عليه من التغييب الكامل لفاعلية الناس، هو ما يحدد بناء السياسة في الخطاب الأشعري.

لكن قراءة للقول الأشعري في الإمامة تتجاوز سطحه إلى ما يرقد مطموراً تحته، تنتهي - لا محالة - إلى رفع هذا التناقض ومحوه؛ وأعني من حيث ترتد الإمامة الأشعرية، بحسب هذا المطمور، إلى الله في الحقيقة، وذلك على عكس ما يخايل به سطح القول من نسبتها إلى الناس. والحق أن مأزق هذه النسبة للإمامة إلى الناس، بحسب ما يخايل به سطح القول الأشعري فيها، لا يتأتى فقط من تعارضه مع ما بلغته قراءة السياسي بالطبيعي التي تؤسس نفسها على مفهوم المجال المعرفي الذي أثبت خصوبة فائقة، بل ومن تعارضه الكامل - وهو الأهم - مع نظام البنية العميقة للخطاب الأشعري؛ والتي يستحيل، في إطارها، التفكير في أي فاعلية لما سوى المطلق إلهاً في المجرد وحاكماً في المتعين).

وإذ يبرهن ذلك على توافق ما بلغته قراءة السياسي بالطبيعي، في المقطع الأول، مع نظام البنية الإطلاقية العميقة للخطاب الأشعري، فإنه يلزم التنويه بأن نظام هذه البنية، إضافة لطريقة الاستدلال بالأخبار التي دشن الأشعري التفكير بها في العقائد، سيؤسسان معاً لقراءة القول الأشعري في الإمامة، في هذا المقطع الثاني.

((متن القراءة))

من بين الفرق التي عدَّدها مؤلفو الفرق، حتى بلغوا بها ما يتجاوز السبعين عدداً، فإن ساحة الإسلام تكاد لا تعرف اليوم إلا الانقسام الكبير بين الشيعة وأهل السنة؛ وهو الانقسام الذي يتفجر الآن، فتنة وعنفاً دموياً في بعض مناطق العالم الإسلامى الملتهبة، حتى بلغ حد الاقتتال الطائفي المهدد لوحدة الأمة، التي ليست في حاجة إلى أي مصدر إضافي للتهديد، بعد أن باتت تنوء بما يتهدد محض وجودها الفيزيقي، وليس فقط وحدتها التي تبقى إسمية، أو معنوية، على أي حال. وقد ردَّ مؤلفو الفرق هذا الانقسام؛ الذي اتخذ شكل المواجهة بين نظامين عقائديين متقابلين، إلى ما جرى من الإختلاف حول الإمامة؛ والذي ابتدأ- في واقع الممارسة- تصارعاً عليها بالسيف بحسب ما أجمع مؤرخو الفرق الكبار، وإنتهي- على صعيد النظر- تخاصماً بين تصورين، التصق بالشيعة أحدهما الذي يرى الإمامة نصباً من الله بالنص، وشاعت نسبة الآخر الذي يراها تعييناً- من الناس- بالبيعة والعقد إلى أهل السنة. فبدا وكأن الانقسام حول الإمامة التي يرتد بها فريق إلى الله، ويجعلها الآخر من الناس، هو ما يؤسس للانشطار العقائدى القائم حتى الآن بين الشيعة وأهل السنة.

والحق أن هذا الانقسام في التاريخ النظرى، أو حتى المتخيل، للإمامة، هو انعكاس لاحق لانقسام أوليّ يكمن في تاريخها

الفعلي المتحقق. وبالطبع فإن ذلك يؤول إلى أن نقطة البدء في فهم التاريخ النظري للإمامة (والذي بلغ حدود الميثولوجيا أحياناً)، إنما تقوم في التاريخ المتحقق، وليست أبداً خارجه. وبحسب هذا الضرب من التاريخ المتحقق، فإن الإمامة كانت- من بعد وفاة النبيّ مباشرة- موضوعاً لصراع بلغ حد الدموية أحياناً كثيرة؛ وهو صراع ترتبط دمويته بما ظل يحمل من بصمات عالم القبيلة السابق على الإسلام. ورغم أن هذا الصراع قد اتسع أحياناً لفرقاء من غير قريش، فإن احتدامه بين القرشيين بالذات يبقى هو الملمح المحدِد لتاريخ الإمامة في الإسلام.

وإذ بدا وكأن ثمة الإصرار المتعمد، ضمن هذا الاحتدام، على الإقصاء الغليظ لآل البيت من أمر الإمامة، وإلى حد ما بدا لمشايعيهم من أن مشيئة أهل الأرض تقف حائلاً دون أن تبلغ الإمامة من يرونهم الأكثر إستحقاقاً لها من آل البيت، فإنه كان لابد عندئذ أن يظهر التعالي بالإمامة من مشيئة الناس التي تأبى على الأرض، إلى مشيئة الله التي ترضى في السماء. إن ذلك يعني أن القول بالنص في الإمامة قد انبثق متأخراً ولاحقاً- حتى عند الشيعة- على ما حدث في التاريخ الفعلي. فإذ لم يحتجّ الإمام عليّ، أو أحداً من ورثته المباشرين، أو أيٍ من مشايعيهم، لخلافتهم بالنص من الله [1] فإن ذلك يؤكد على أن القول في الإمامة بالنص

(١) " لما إنتهت إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، قال عليه السلام: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت: منا أمير ومنكم أمير، =

قد تبلور متأخراً كجزء من الحرب الإيديولوجية للشيعة ضد من اعتبروهم غاصبين لحق الأئمة من آل البيت في السلطة. ومن جهة أخرى فإن من انحازوا لسلطة الخلفاء من غير آل البيت لم يحتجوا على أحقية خلفائهم للسلطة، بالنص من الله، بل إن هذا القول قد تبلور عندهم لاحقاً أيضاً، وكجزء من مسعاهم الإيديولوجي لتثبيت أوضاع سياسية بعينها. وهكذا فإن التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله، لم يكن- عند الفرقاء المتصارعين الذين راح الواحد منهم يوظفه لخدمة أهداف تعارض تلك التي ينافح عنها الآخر- إلا ابثاقاً متأخراً لا يمكن فهمه خارج سياق التاريخ الفعلى للإمامة.

وإذ لا يعني التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله، إلا السعي إلى الإقصاء الكامل لأي دور للناس فيها، فإنه يلزم الوعي بأن هذا

=قال عليه عليه السلام: فهلا إحتججتم عليهم بأن رسول الله (صلعم) وصّى بأن يُحسَن إلى محسنهم، ويُتجاوز عن مسيئهم؟ قالوا: وما في هذا من الحجة عليهم؟ فقال عليه السلام: لو كانت الإمارة فيهم لم تكن الوصية بهم!!. ثم قال عليه السلام: فماذا قالت قريش؟ قالوا: إحتجت بأنها شجرة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقال عليه السلام: احتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة". وهكذا فإن الإمام عليّ لا يفكر بالنص في أمر الإمامة، بل إنه سوف يمضي- على نحو صريح- إلى الاحتجاج لشرعية إمامته، في كتاب له إلى طلحة والزبير، بالبيعة من الناس، وليس بالنص من الله. أنظر: الشريف الرضي: نهج البلاغة، شرح الإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتعليق محمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البنا (دار ومطابع الشعب) القاهرة، دون تاريخ، ص ٧٧-٧٨ ، ص٣٤٨ .

الإقصـاء للناس قد تبلور- في السـياق الشـيعي- كرد فـعل لما بدا وكـأنه تـخـاذلهم عن نصـرة الأئمـة من آل الـبـيت[1]، أو حـتى إقصاءهم المتعـمد، من ساحة الإمامة. وهكذا فـإنه الإقصاء للناس يجابه به الشيـعة إقصاءهم (أي الناس) للأئمـة من عترة المصطفي. وإذا كان يبدو- هكذا- أن التـاريخ الفعلي للإمامة قد دفع الشـيعة إلى طرد الناس من سـاحة الإمامـة، فإن هذا التاريخ سـوف يتكفل بطردهم أيضـاً مـن سـاحـتـهـا عند أهل السنة؛ الـذين يُقـال أنهم يجـعلونهـا من الناس أصـلاً، ولكن عـبـر وسـاطة منطق الخطاب ونظامه هذه المـرة. إذ الحق أنه إذا كان القول الأشـعري في العـقائد بأسـرها، ينبني على الـسعي إلـى إقصـاء الإنسـاني وطرده خـارج المنظومة العقائدية كلياً، فإن ما يُشاع من أن الإمامة ترجع، عندهم، إلى الناس يبقى شذوذاً لا يمكن فهمه، لأنه يتعارض تماماً مع ما هو ثابت من نزوعـهـم إلى إقـصـاء الإنسـاني من القـول في العـقـائد بالكلية.

وهكذا فإنه قـد كان من المحيِّـر والعجيب حـقاً أن يُنسب إلى

(١)والحق أن "نهج البلاغة" يكاد أن يكون بأسره وثيقـة دامغة على الخذلان الذي تعرض له الإمام عليّ، ولم تنج منه السـلالة الطويلة التي تحدرت من صلبه، من بعـده. وإذا كان خذلان الناس للحسن ابن عـلي قد جعلهم ينفضون عن مـعسكره بعد أن نهبوا مـتاعه بحسب ما تورده المصـادر التاريخية، فإن مـا تزخر به المرويات الشيعيـة المتأخرة من أن القتل الحزين للحسين قد كان تحقيقاً لأمر السـماء السابق تقديره في الأزل، لم يكن إلا سبيلاً للانعتاق من الإحساس المرير بخذلانه.

أهل السنة أنـهم يردون شـيـئـاً- أي شئ- إلى الـناس،وهـم الذين قطعوا- والأشاعرة في قلبهم- باسـتحالة أن يكون في العالم فاعلٌ إلا الله؛ وذلك من حـيـث إن "كل حادث، فاللـه تعالى مـحدثه"[١] فكيف للإمــامـة؛ وهي مما يندرج فـي إطار الحـوادث لا ريب، أن تُنسب إلى الإنسان كفاعل لها، بينما لا فاعل في العالم إلا الله. إن هذا المأزق لا يمكن أن يجـد حلاً له إلا فيـما صـار إليه الأشـاعرة- بحـسب آلـيـة المجـاورة التـي هيـمنت على بناء خطابـهم كله- من التمييز والمجاورة، في آن معاً، بين الفاعل بالحقيقة (وهو الله)، وبين الفاعل بالمجاز (وهو الإنسان). فمن خـلال هذا التمييز فقط، يصح الارتداد بالإمامـة إلى الإنسان كفـاعل لها بالمجـاز، فيمـا يبقى الله فاعلاً لها على الحقيـقة. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن القول الأشعري في الإمامة باعـتبارها فعلاً لله في الحقـيقة، لا يخرج- بنيوياً- عن فضاء القول الشـيعي فيها بالنص، وذلك ابتـداءً من كونهما، معاً، يتعـاليان بهـا إلى أن تكون نصاً وقـولاً (بحسب الشيـعة) أو فـعلاً (بحـسب الأشـاعـرة) من الله. ولعـل في ذلك مـا يؤكـد على أن الإختلاف بينهما حول الإمـامة، لا يتجاوز أبداً سطح القول ومبناه إلى نظامه العميق ومعناه.

فإذ همـا يتفقان على أن الإمـامة هي من الله (نصاً أو فـعلاً)،

---

(١) الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقـائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقيـة حسين محمود (المؤسـسـة المصـرية العـامـة للتـأليـف والأنبـاء والنشـر)،القـاهرة، الـطبـعـة الأولى ١٩٦٥ص١٠٦ .

فإن التباين بينهما يتأتى من أن كون الإمامة قد تبلورت، بحسب الأشاعرة، كتنظير للمتحقق (وأعني به إمامة أبي بكر وبكل ما ترتب عليها وارتبط بها من تداعيات وأحداث فعلية)، قد فرض عليها- أي الإمامة- أن تكون فعلاً (ابتداءً من تحققها العيني) من الله. وأما تبلور الإمامة، بحسب الشيعة، كخطاب للممكن الذي لم يتحقق (وأعنى إمامة الأئمة من نسل عليّ)، فإنه قد فرض عليها أن تكون قولاً أو نصاً من الله (يمكن الاحتجاج بالطبع بأن الناس قد أهملوه، ولذلك فإنه لم يتحقق بالفعل). وإذن فإن مضمون القول في الإمامة؛ وأعني بذلك كونها قولاً عن المتحقق (في التاريخ)، أو قولاً عن ما لم يتحقق (وظل يسكن دائرة الممكن)، هو ما يؤسس للخلاف الأشعري- الشيعي، وأما على صعيد نظامها العميق الذي تكون فيه من الله، فإنه ليس ثمة من خلاف بين الأشاعرة والشيعة.

والغريب أن الغزالي قد راح يلح على تميُّز الموقف الأشعري في ردِّ الإمامة إلى الله، عن نظيره الشيعي. ولعل ذلك يؤكده ما صار إليه متحدياً :"فلينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين (يعني الأشاعرة والشيعة)، إذ نسبت الباطنية (الشيعة) نفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى، وعند خصومهم (الأشاعرة) من العباد، ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك إلى الله تعالى إلا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على عليّ، ودعوى بقاء ذلك في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد، ودعوى تنصيصه

على أحد أولاده بعد موته، إلى ضروب الدعاوى الباطلة. ولما نسبونا إلى أنا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنّا لسنا نقدم إلا من قدمه الله...فكأنّا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار (العباد)، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه"[1] وهكذا ينتهي الغزالي (وهو حجة الإسلام، وليس الأشعرية فقط)، إلى أن نسبة الشيعة للإمامة إلى الله بالنص، تكون هي الأضعف من نسبتها إليه كفعل بحسب ما يفكر الأشاعرة؛ الأمر الذي يعنى أن الأشاعرة أنفسهم ليسوا واعين فحسب، بأنهم يفكرون في الإمامة ضمن نفس الفضاء الشيعى الذي تتعالى فيه إلى أن تكون من الله، بل ويفاخرون بأن قولهم فيها، ضمن هذا الفضاء، هو أقوى- لا محالة- من القول الشيعي الذي هو محض اختراع بحسب الغزالي.

والحق أن هذا التعالي الشيعي- الأشعري بالإمامة إلى أن تكون من الله، إنما يرتبط- بحسب ما جرت الإشارة قبلاً- بموقف كل منهما من الإنسان في العمق. فإذ إضطر الشيعة، يأساً من الناس الذين تنكروا لإمامهم المأمول المرتضى وخذلوه، إلى مخاصمتهم والتعالي بالإمامة، لذلك، إلى أن تكون شأناً إلهياً لا دخل للناس فيه أبداً، فإن الأشاعرة كان لابد أن يطردوا الناس من

(١) الغزالي: فضائح الباطنية، (سبق ذكره)، ص ١٧٨-١٧٩ .

مجال الإمامة أيضاً؛ ولكن ليس يأساً منهم، بل استبداداً عليهم؛ وأعني على نحو يتجاوب مع سعيهم إلى نزع الفاعلية الحقة عن الإنسان بالكلية في المجال السياسي وغيره، ولكن عبر نوع من المخايلة بضرب من الفاعلية الهشة التي لا تجاوز إطار المجاز. ولعل ذلك يتجاوب مع ما سبق الإلماح إليه من أن التاريخ (تحققاً أو إمكاناً) هو ما يحدد كيفية وقوع الإمامة، نصاً أو فعلاً، من الله. وبالطبع فإنه يبقى أن إقصاء الناس كنتاج للإحساس باليأس منهم، هو أمر يختلف جوهرياً عن إقصائهم كتوطئة للإستبداد بالأمر دونهم.

والحق أن الأمر لا يقف عند مجرد تعالي الأشاعرة بالإمامة إلى أن تكون فعلاً لله في الحقيقة، وللإنسان في المجاز، بل ويتعدى إلى مفارقة أن رائدهم الأكبر؛ أبو الحسن الأشعري، قد اضطر إلى القول فيها بالنص من الله، وذلك انصياعاً لضغوط طريقته الجديدة في الاستدلال بالأخبار؛ التي بلورها مجبراً للانتقام بها من أبيه المعتزلي الضليل. وهكذا كان الانتقام المعتزلي من الأشعرية قاسياً حقاً؛ وأعني من حيث ألزموهم- حين قالوا بحسب طريقة المعتزلة في الاستدلال بالأعراض- بقدر من التناقضات لم يقدروا على الانفكاك منه، ثم أجبروهم- حين بلوروا طريقتهم البديلة في الاستدلال بالأخبار- على قولٍ في الإمامة ينبني كلياً ضمن فضاء القول الشيعي فيها.

فالحق أن الاستدلال بالخبر على الإمامة كان لابد أن يؤول إلى القول فيها بالنص، لامحالة؛ وهو الأمر الذي سوف يتجلى صريحاً في شروح واحد من أهل السنة المتأخرين، لنصٍ ينتمي إلى نفس اللحظة التي كان الأشعري يكتب فيها نصوصه. فقد مضى أبو العز الحنفي (في القرن الثامن الهجري) يسرد- في شرحه للعقيدة الطحاوية المكتوبة في القرن الثالث/ الرابع الهجري- ما بدا وكأنها نفس عبارات الأشعري من أنه لا سبيل للاستدلال، على الأمور الاعتقادية والعبادية وحتى السياسية، إلا بالخبر عن الرسول؛ وأن "كل من طلب أن يحكم في شئ من أمر الدين بغير ما جاء به الرسول، ويظن أن ذلك حسن، وأن ذلك جمع بين ما جاء به الرسول وبين ما يخالفه، فله نصيب من تلك المخالفة، بل ما جاء به الرسول كاف كامل، يدخل فيه كل حق. وإنما وقع التقصير من كثير من المنتسبين إليه، فلم يعلم ما جاء به الرسول في كثير من الأمور الكلامية الاعتقادية، ولا في كثير من الأحوال العبادية، ولا في كثير من الأمور السياسية"[١]. وبحسب هذه المقدمة التي تكاد تمثل ترجيعاً كاملاً لأفكار الأشعري ولغته، من أن "أخباره- عليه السلام- صارت أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا"، فإن هذا الحنفي المتأخر قد إنتهي إلى أن " أهل السنة قد اختلفوا في خلافة الصديق رضي الله عنه: هل كانت

(١) أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوي، حققها وراجعها جماعة من العلماء، وتوضيح زهير الشايب، بيروت ١٩٦٥، ص٧ .

بالنص، أو بالاختيار؟ فذهب الحسن البصري وجماعة من أهل الحيث إلى أنها تثبت بالنص الخفي والإشارة، ومنهم (أي من أهل السنة) من قال بالنص الجلي... والدليل على إثباتها بالنص أخبار"(١). وبالرغم من أنه قد أخرج الأشاعرة من دائرة القائلين بالنص في الإمامة، فإنه لو كان قد قرأ نصوص الأشعري بتدقيق لكان قد أدرك استحالة إخراجهم، بالكلية، من دائرة القول بالنص. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أنه لم يعد غريباً - بحسب ما جرت الإشارة إليه- أن يُضاف القول بالنص في الإمامة إلى أهل السنة، وذلك بعد أن شاعت إضافته إلى الشيعة دون سواهم. ولقد كان ذلك هو ما بدا وكأن الشيعة أنفسهم قد أدركوه؛ حيث مضى أحدهم إلى أن الشيعة ليسوا وحدهم القائلين بالنص في الإمامة، "فقد وافقتهم البكرية والكرامية في أن طريق الإمامة إنما هو النص، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبي عليه السلام أبوبكر، وإليه ذهب الحسن البصرى"(٢) وحين مضى هذا الشارح إلى إن هؤلاء "قد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلوهم أو يسلمون. (الفتح٣٦)، فيقولون أنه ورد في أبي بكر، فهو أول من دعا إلى قتال أهل الردة بعد رسول الله"(٣)، فإنه كان يضع

(١)أبي العز الحنفي، (سبق ذكره)،ص٤٦٩ .

(٢) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق وشرح أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الزيدي، نشرة عبد الكريم العثمان، القاهرة ١٩٦٥، ص٧٦١ .

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الأشعري مع هؤلاء القائلين بأن (طريق الإمامة إنما هو النص)،لأن ذلك بعينه هو نفس ما استخدمه الأشعري في الاستدلال على خلافة أبي بكر. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن الاستدلال بالأخبار كان توطئة للقول بالنص في الإمامة.

الإستدلال بالأخبار أو الانصياع للمنظومة الشيعية:

إذا كان يلزم طرائق الاستدلال وإنتاج المعرفة، لكى تكون منتجة، أن تتحدد بالمضمون المعرفي الذي تعمل ضمن حدوده، وذلك بقدر ما تحدده بالطبع، فإنه يبدو أن المضمون المعرفي الأشعري لم يكن هو المحدد لطرائق الاستدلال التي اشتغلت داخله. فقد بدا، من جهة، أن الأشعري قد اندفع- تحت ضغوط سيكولوجيا "قتل الأب" التي انسحق تحت وطأتها بلا رحمة- يلور، مستعيناً بالفقهاء، طريقة في الاستدلال بالأخبار لكى ينتقم بها من خصومه الآثمين (المعتزلة). ومن جهة أخرى، فإنه قد بدا- بالكيفية نفسها- أن ضغوط الإبستيمولوجيا قد آلت بالأشاعرة اللاحقين إلى استعادة طريقة في الاستدلال كان الأشعري، نفسه، قد سعى بقوة لطردها من مجال التداول في الحقل الكلامي- وأعني بها طريقة الاستدلال بالأعراض التي تبلورت في ارتباط صميمي مع النظام العقائدي المعتزلي، وذلك لكي يبرهنوا بها على نظامهم العقائدي المغاير لنظام المعتزلة بالكلية. وبالطبع فإن ذلك يكشف عن إن طريقتى الاستدلال اللتين اشتغلتا متجاورتين، ككل

شيء، داخل النظام الأشعري، قد تبلورتا تحت وطأة شروط الخارج وضغوطه، ومن غير أن تكون الواحدة منهما هي نتاجٌ، في تبلورها، للإرتباط بمضمون معرفي يحددها، ويتحدد بها في آن معاً. وليس من شك في أن طرائق في الاستدلال تتبلور بحسب هذه الكيفية؛ وأعني تحت وطأة الضغوط من الخارج، وليس من خلال التحدُّد بالمضمون المعرفي الذي تعمل داخل إطاره، لابد أن تئول إلى ضروب من الإرباك والتناقض سوف يشقى بها ذلك النظام المعرفي الذي فرضت عليه الضغوط أن يظل يسعى، من غير طائل، إلى لملمة إنقسامه بين طرائق في الاستدلال وإنتاج المعرفة، مُنتزعة من السياق، من جهة، وبين مضمون لا يتحدد بهذه الطرائق ولا يحددها من جهة أخرى. ومن هنا ما يُلاحظ من أنه لم يفلح في لملمة هذا الانقسام أبداً، وظل يرزح تحت وطأته دوماً.

ومن هنا فإنه إذا كان التناقض، أو- على الأقل- التزام "قول الخصم المعتزلى"- في بعض المسائل التي أفاض فيها القاضى عبدالجبار بالذات- هو جوهر ما انتقمت به طريقة الاستدلال بالأعراض حين إستعارها الأشاعرة لتعمل داخل نظامهم العقائدى، فإن التزام "القول الشيعى"- في الإمامة بالذات- يكاد أن يكون هو جوهر ما انتهت إليه طريقة الاستدلال بالأخبار، ولكن على أن يكون مفهوماً أن التطورات اللاحقة للمذهب الأشعري؛ التي راح معها يتسع لما يتجاوز طريقة الاستدلال بالأخبار، لن تنأي به عن القول في الإمامة بحسب نظام القول

الشيعي فيها. بل إن القول ذاته سوف يدوم ويستمر، ولكن بكيفية تناسب كل ما سيلحق من التطورات لامحالة. ولعل ذلك يحيل إلى أن القول الأشعري في الإمامة، على نفس نظام القول الشيعي فيها، لا يرتبط فقط بإشتغال طريقة الإستدلال بالأخبار مع الأشعري، بل ويرتبط، في العمق، بسيادة البنية الإطلاقية؛ التي تتبدّى جوهرياً في تهميش وإقصاء كل ما هو إنساني، على نظام النسق الأشعري كله.

وعلى أي حال فإنه يبقى أن ما بدا وكأن الأشعري قد راح يؤسسه لكي ينتقم به من أبيه المعتزلي/ البديل- وهوالمثقل بإثم إحتلال موقع الأب/ الأصيل- قد استحال بحسب دهاء الفكر(الذي يتجاوز، بما ينطوي عليه من منطق باطني، إرادة الأفراد الواعية أحياناً) إلى تجريد الأشاعرة من أسلحتهم في مواجهة دعاوى خصوم أشد شراسة هم الشيعة الذين لم يكونوا، حين دشن الأشعري طريقته في الاستدلال بالأخبار، ضمن دائرة المثقلين بإثم الخطيئة التي لم تتسع إلا للاعتزال حاملاً كل ملامح وقسمات الأب الذي كان لابد من قتله. ولعله يبدو- هكذا- أن الأشعري لم يكن قادراً على الالتفات إلى ما يمكن أن تحمله طريقته من دعم لدعاوى الشيعة في بناء الإمامة على النص-الخبر، وذلك ابتداء من حقيقة أنه كان يفكر تحت وطأة ضغوط سيكولوجيا قتل الأب؛ التي لم تسمح له بغير الانتقام من المعتزلة.

فإذ تنبني طريقة الاستدلال بالأخبار- بحسب الأشعري-

على أنه "إذا ثبت بالأيات (يعني المعجزات) صدقه (أي النبي)، فقد عُلِمَ صحة كل ما أخبر به النبي (صلعم)، وصارت أخباره- عليه السلام- أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله (أي الله)، وصار خبره- عليه السلام- عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان ما يُستدل به من أخباره- عليه السلام- على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي إعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام....(وهكذا) من غير أن يحتاج أرشدكم الله في المعرفة لسائر ما دُعينا إلى اعتقاده إلى إستئناف غير التي نبّه النبي (صلعم) عليها، ودعا سائر أمّته إلى تأمّلها.إذ كان من المستحيل أن يأتي بعد ذلك أحد بأهدى مما أتى، أو يصلوا من ذلك إلى ما بَعُدَ عنه عليه السلام"[1]، فإن الإمامة- وتبعاً للأشعري نفسه- إنما تقع خارج حدود ما يُستدل عليه بالخبر من النبي، ليس فقط لأنها لم تكن مما دُعينا إلى اعتقاده، وإنما لأن خبراً بخصوصها لم يتواتر عنه، بحيث "ينصوا جميعاً (أي الصحابة) عليه، وهم متفقون لا يختلفون، (وذلك كشأنهم في) ما دعاهم إليه- عليه السلام- من معرفة حدثهم، والمعرفة بمحدثهم، ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا وعدله وحكمته، فقد بيّن لهم وجوه الأدلة في جميعه، حتى ثلجت صدورهم به، وامتنعوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلّغوا جميع ما

(١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره) ،ص ١٨٢-١٨٥ .

وقفوا عليه من ذلك، واتفقوا عليه إلى من بعدهم"[1] والحق أن الأشعري قد أظهر وعياً كاملاً بأن شيئاً من ذلك الإجماع والاتفاق لم يتبلور حول الإمامة؛ بل إنه يسجل " إن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين- بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم- (كان) اختلافهم في الإمامة"[2] وبالطبع فإن هذا الذي " حدث من الإختلاف في الإمامة بالسيف" لابد أن يرفع تماماً فكرة أن يكون ثمة "إجماع واتفاق"؛ ناهيك عن أن يكون ثمة "نص"حولها. وبالرغم من أن ذلك كان لابد أن يدفع إلى قول في الإمامة ينطلق من ضرورة اكتناه وتقصى ما حدث من الاختلاف حولها بعد النبي، وذلك عبر نوع آخر من الخبر؛ هو الخبر عما حدث بالفعل، وليس الخبر/ النص عن الله أو النبي، فإن الأشعري- وقد أدرك خلال رصده "مقالات الإسلاميين" أن مثل هذا القول في الإمامة، بالخبر عما حدث، قد أدى إلى تخطئة الصحابة (أو بعضهم)، وإلى حد إضلالهم، بل وحتى تكفيرهم[3]- لم يجد مفراً من توظيف الخبر/ النص في القول في الإمامة، ولكن مع ملاحظة أن القول في الإمامة بهذا النوع من الخبر إنما يتحقق عنده- وعند لاحقيه من الأشاعرة- بكيفية غير مباشرة. ومن هنا مغايرته للقول الشيعي في

---

(١) لأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص ١٨٠-١٨١

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة، ط٢، ١٩٦٩، ج١، ص٣٩ .

(٣) المصدر السابق، ص ٨٩، ١٢٨-١٢٩ ، ١٣٧، ١٤١، ١٤٣ وغيرها.

الإمامة بالخبر/ النص أيضاً، والذي يختلف فقط بأنه يتحقق بكيفية صريحة ومباشرة. والمهم أنه يبقى أن القول في الإمامة بالخبر/ النص قد راح ينسرب إلى النظام الأشعري خلال السعي للانفلات من مآلات القول فيها بالخبر/ الحدث؛ والتي لم يكن بمقدور الأشعري، وكل ورثته، أن يتحمّلوا أعباء ما تفرضه وتلزم به.

والحق أن المآلات التي ينتهي إليها القول بالخبر/ الحدث في الإمامة، والتي يستحيل قبولها أشعرياً، إنما تتجاوز حقيقة أن القول فيها بحسب هذا النوع من الخبر إنما يئول- إذ يجعل الحوادث هي ما يؤسس للقول في الإمامة- إلى التفكير بحسب آلية رد الأصول إلى الحوادث التي سعى الأشعري إلى طردها من المجال الكلامي كلياً، إلى المصير بالأشاعرة إلى وجوب التزام القول بأن ما جرى فيها، منذ البدء، قد كان تجلياً لمبدأ المغالبة والشوكة؛ وهو على أي حال ما اضطروا إلى القول به مع الغزالي- ناهيك عن ابن خلدون- لاحقاً. إذ الحق أن القول في الإمامة، بحسب الخبر عن حدث، يكاد يتكشّف عن أن "قانون القبيلة" (أو العصبية بلفظ إبن خلدون؛ الذي يلزم التنوية بأن أشعريته قد أجبرته على أن يفكر في حقبتي النبوة والخلافة، لا بحسب هذا القانون الذي صكه هو نفسه، بل بحسب قانون الخارق والمُعجز) هو ما يؤسس، في العمق، لكل ما جرى من الإصطراع حول الإمامة بعد وفاة النبي (صلعم) مباشرة. ولكن ما بدا من تعارض ذلك مع سعي النظام

الأشـعري إلى "نمذجـة"- أو حـتى قدسنـة- تلك اللحظة الأولى، والتعالي بها إلى مـا فوق دنس الخبر/ الحدث (رضوخاً لمقـتضيات السياسة، التي احتـاجت إلى هذه النمذجة للحظة التأسيس الأولى لتثبيت مـا قام عليـها من أوضـاع سياسـية لاحـقة)[1]، قد أجـبر الأشـعري على القـول فـيهـا، وفي الإمـامـة بـالتـالي، بحـسب الخبـر/ النص عن النبي (صلعم). ومن هنا فإنه (أعني الأشـعري) قـد راح يؤسس قـوله في الإمـامـة علـى أن "كل الصـحـابة أئمـة مـأمونون، غـيـر متـهـمين في الدين، وقـد أثنى الله ورسـوله على جميعهم وتعبّدنا بتوقـيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبري من كل من ينتقص أحداً منهم"[2] ومن هنا أيضاً فإنّ السلف قد "أجمعوا- على قـوله- على الكف عن ذكـر الصحـابة- عليهم السـلام- إلا بخير ما يُذكرون به، وعلى أنهم أحق أن تُـنشر محاسنهم، ويُلتمس لأفـعالهـم أفضل المخـارج، وأن نظن بهم أحـسن الظن، وأحـسن المذاهب ممتـثلين في ذلك لقـول رسـول الله (صلـعم): إذا ذُكـر أصحابـي فأمسكوا، وقال أهل العلم: معنى ذلك لا تذكروهم إلا بخير الذكر"[3] وإذ يبدو- هكذا- أن اسـتراتيجيـة الأشعري فيـما يتعلـق بالإختلاف بين الصـحابة، على العـموم، قد تـبلورت حول الإمساك والكف عن الخوض فيه، فإنه قد أضاف إليها فيما يختص

(١) انظر تفصيلاً: على مبروك: عن الإمامة والسياسة (سبق ذكره) ص٩٢ وما بعدها.

(٢) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود، دار الكتاب للنشر والتوزيع)، القاهرة ط ٢ ،١٩٨٧، ص ٢٥٩ .

(٣) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر (سبق ذكره)، ص٣٤٨ .

بإختلافهم حول الإمامة تحديداً أنه (أي هذا الإختلاف)" كان على تأويل وإجتهاد، وكلهم من أهل الاجتهاد"[١] ولعل تلك الإضافة، تحديداً، هي ما يؤسس للقول في الإمامة بالخبر/ النص عن النبي؛ وأعني من حيث أنها ترتبط- في العمق- بحقيقة أن الأشعري لم يشأ أن يتصور الأمر صراعاً يكون فيه الحق في جانب فريق (من الصحابة)، حتى لا يُخطِّيء الآخر، وذلك إستناداً إلى أن "النبي (صلعم) قد شهد لهم بالجنة والشهادة، فدلَّ (بذلك) على أنهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم"[٢] وهكذا فإن (خبر) شهادة النبي لهم بالجنة، هو الدليل على أن اختلافهم لابد أن يكون على تأويل وإجتهاد من جهة، وعلى أن جميعهم كانوا على الحق في هذا الإجتهاد من جهة أخرى. وإذن فإنه الاستدلال هنا بالخبر/ النص عن النبي على أن الصحابة كانوا جميعاً على الحق (وبما يعنيه ذلك من وجوب التعالي بهم فوق دنس التاريخ وخطاياه)، وقد استدعاه الأشعري ليغطي به على الخبر/ الحدث؛ وأعني- بالطبع- حدث إصطراعهم الدامي حول قضية السلطة بالذات، والذي لا يمكن تصور أنهم كانوا جميعاً على الحق فيه. وهكذا فإنه إذا كان الخبر/ الحدث لا يقدم إلا ضروباً من الإقتتال والمنازعة لأولئك الذين ارتفع بهم المخيال إلى مقام التعبُّد والتقديس، وبما يجعل منه تاريخاً مرذولاً لا يمكن احتماله أو قبوله

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٢٥٩ .

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

على حـالته، فـإنه كان لابد من التـعـالي على هذا النوع من الخبـر والتـغطيـة عليه بما يـتسـامى من الخـبر/ النـص عن النبي. ومن هنا بالذات ابتدأ إنسراب الخبر/ النص إلى بناء الإمامة الأشعرية.

وإذ يبدو- هكذا- أن إنسراب النص إلى القـول الأشعري في الإمامـة إنما يرتبط بالسـعي إلى التغطيـة به على الخبـر/ الحدث؛ أو التاريخ المرذول الذي كان لابد من التسامي به عـبر إلحاقه بالمتعالي، فإن ذلك مـا يتكشف عنه تحليل تثبيت الأشـعري لإمامـة أبي بكر بدلالة "النص". وهنا فإنه إذا كانـت قراءة حججه في تثبـيت إمامة أبي بكر وخلفـائه من بـعده- باسـتـثناء علـي بن أبي طالب (وهو إسـتثناء له دلالتـه)- تتـبدى عن انبنائهـا بحـسب مجـرد "النص" و"الإجماع"، ومن دون أن يكون لما سواهمـا- من العقد والبيـعة- أي حـضـور؛ فإن نقطـة البدء فـي هذا النوع من الانبناء تقـوم في تخصيص الأشعري لقوله في الإمـامة بأنه "كلام في إمامة أبي بكر الصديق رضيَ الله عنه"[1] إذ يبدو أن تخصيـص القول في الإمامة على هذا النحـو، إنما يتجـاوب على نحو مـدهش مع القـول فيـها بدلالة النص؛ وإلى حـد إمكان القـطع بأن القـول بدلالة النص في الإمامـة يستلزم القـول فيهـا تخصـيصاً على إمـامة بعـينها، وليس إطلاق القول فيهـا على العموم. ولعل ذلك يرتبط بأن دلالة النص في الإمامـة، لايمكن إلا أن تنصرف بالضرورة إلى "شـخص" بعينه يُراد تثبيت إمامتـه بالذات(كأبي بكر أو علي مثلاً)، ثم يُصار- بعد

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٢٥٩ .

ذلك- إلى النص منه على من بعده. وهكذا فإن تخصيص الأشعري لقوله في الإمامة بأنه كلام في إمامة أبي بكر تحديداً، إنما يرتبط باستراتيجيته في القول فيها بدلالة النص أساساً. ولعل ذلك بعينه هو ما سيتأكد مع الجويني؛ الذي انتهي من "القول في إثبات إمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعليّ رضى الله عنهم أجمعين" إلى أن "مرجع كل قاطع في الإمامة إلى الخبر المتواتر والإجماع"[1]؛ وبما يعنيه ذلك من أن القول في الإمامة حين تتعيَّن في أشخاص بذواتهم، لا يمكن أن يكون إلا بدلالة النص، ولا شيء سواه.

وهنا يلزم التنويه بأن النص يُراد، في سياق الكلام عن إمامة أبي بكر، لا من أجل تثبيت الوقوع، بل من أجل تثبيت الأحقية أو الشرعية. فالوقوع ثابتٌ لا محالة بالتاريخ الذي لا يمكن لأحد أن ينازع فيه، وأما الشرعية فإنها كانت قلب المنازعة ومحور الصراع. وبالطبع فإن الأمر، وإن تعلق بشرعية لحظة في الماضي فإنما لتثبيت شرعية الحاضر الذي قام على أساسه. ولعل أهم ما تجليه هذه المنازعة يتمثل في أن مجرد الوقوع في التاريخ لا يثبت أحقية أو يؤسس شرعية. ومن هنا فإنَّ الأشعري قد وجد نفسه مضطراً- لتثبيت شرعية إمامة أبي بكر، وبكل ما ترتب عليها من أوضاع سياسية لاحقة- إلى الإلتياذ بما يجاوز التاريخ، ومن دون أن يجد في مجرد وقوعها تاريخياً ما يكفي لتثبيت شرعيتها. إذ الحق أن

(١) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد (مكتبة الخانجي بمصر) القاهرة ١٩٥٠ ص٤٢٩-٤٣٠ .

كون التاريخ، ليس خلواً فحسب مما يؤسس لشرعية هذه الإمامة، بل ولعله ينطوي على ما قد يشوش هذه الشرعية، كان لابد أن يدفع بالأشعري إلى إلتماس ما يؤسس به شرعيتها في ما يجاوز هذا التاريخ؛ وأعني به النص الذي لم يكن للأشعري أن يجد خارجه، ما يمكن أن يفلت به من وطأة هذا التاريخ وقسوته. وإذا كان النظام الأشعري قد اندفع مع مؤسسه يلتمس الشرعية لإمامة أبي بكر بدلالة النص، فإن أتباع المؤسس الكبير سوف يتوسعون بمفهوم النص ليشمل ما في معناه. فإذ المرء لا يتبين في تثبيت الأشعري لإمامة أبي بكر إلا الدليل من النص بما هو مجاوز للتاريخ، فإن أتباعه سوف يتوسعون بمعنى النص إلى حد يكاد معه أن يبتلع التاريخ كلياً؛ وبما يعنى أنه الانبناء للإمامة بحسب النص صريحاً عند الأشعري، فيما هو الانبناء لها بحسب ما يقوم مقام النص عند ورثته الكبار؛ الذين يأتي على رأسهم الغزالي بالذات.

من النص صريحاً (الأشعري) إلى ما في معنى النص (الغزالي):

إذا كان الأشعري قد راح يلتمس شرعية الإمامة من الله عبر دلالة النص؛ قرآناً وإجماعاً، فإن الآخرين من أفراد سلالته قد راحوا يلتمسون الشرعية نفسها من الله أيضاً، ولكن عبر دلالة ما يصدر عن الله، والذي لا يمكن أن يكون النص فقط، بل وكذلك الفعل الذي يمكن، والحال كذلك، اعتباره في معنى النص، أو مما يقوم- على الأقل- مقامه. وهكذا فإن ما سيمضي إليه الغزالي

بصدد تثبيت شرعية خلافة المستظهر بالله العباسي (ويجب ملاحظة أنه التثبيت لشخص بعينه)، لن يختلف عما صار إليه الأشعري بصدد تثبيت إمامة أبي بكر إلا من حيث أنه فيما سيؤسس هذا الأخير تثبيته للإمامة المعنيّ بها على النص الصريح، فإن وريثه الغزالي سوف يدشن هذا التثبيت على ما يقوم عنده مقام النص؛ وأعني به الكسب. وبالطبع فإنه لا فارق بين نص (الأشعري) والكسب الذي يقوم مقامه عند (الغزالي)، في أن كليهما صادر عن الله.

فقد مضى الأشعري لا يسمح لشيء بالحضور ضمن قوله في إمامة أبي بكر إلا للنص جلياً وصريحاً (من القرآن)، أو خفياً يُشعَر به الإجماع (من الحديث). وهكذا فإنه لم يفعل بعد استهلاله "الكلام في إمامة أبى بكر الصديق رضي الله عنه" بالأدلة من القرآن، إلا أن انتهي، بعد تأويل للدلالة لايجاوز سطح النصوص التي احتج بها، إلى أنه "قد دلَّ القرآن على إمامة الصديق والفاروق (الذي حضر لأن الدلالة في النص تنصرف إليه أيضاً بحسب تأويل الأشعري) رضي الله عنهما"[1]. ولم يكن ممكناً حين مضى إلى دليل آخر يستقيه من الإجماع، إلا أن يجعله من قبيل الإجماع على النص أيضاً. فإذ " لم يكن للناس- على قوله- في الإمامة إلا ثلاثة أقوال: من قال منهم إن النبي (صلعم) نصَّ على إمامة

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٢٥٥ .

الصدِّيق وهو الإمام الأعظم بعد الرسول، وقول من قال: نصَّ على إمامة عليّ، وقول من قال: الإمام بعده العباس، (فإن) قول من قال هو أبو بكر الصدِّيق هو (الصحيح، على قوله) بإجماع المسلمين والشهادة له بذلك"[١] وإذن فإنه النص، لا من القرآن فقط، بل من الرسول أيضاً، وبشهادة الإجماع الذي هو أيضاً على نص، هو ما يقول به الأشعري في الإمامة. وبعبارة أخرى فإن الأشعري ينتهي، على نحو صريح، إلى تثبيت الإمامة لأبى بكر بالنص عليها من الله والرسول معاً، وبإجماع المسلمين الذي لا يقوم بدوره- وبحسب الفقهاء الذين كان يفكر بهم- إلا على نص. إذ الحق أن الإجماع قد راح ينحلُّ إلى أن يكون مجرد نص، في النظام الفقهي لآبائه الجدد الذين راح ينتقم بهم من أبيه المعتزلي الضليل الآثم؛ وأعنى بهم الشافعى وابن حنبل الذي بالغ الأشعري في الاحتفاء بقوله، وإلى حد إعتبارهذا القول جزءٌ من ديانته التي يدين بها. ولأنه قد يُصار إلى أن أصل الإجماع، الذي يفكر به الأشعري في الإمامة، إنما يقوم في "رأي" الناس واختيارهم، وليس في "نص" هم مضطرون إلى الإنصياع له، فإنه يلزم القول- تفصيلاً- في انحلال الإجماع، عند آبائه، بل وكذلك ورثته، إلى أن يكون مجرد نص؛ وذلك ابتداءً من أنه إجماع "حملهم عليه- على قول الجويني (وهو أحد ورثة الأشعري)- قاطع شرعي، ومقتضى جازم

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٢٥٦ .

سمعي"[1]؛ وبما يعنيه ذلك صراحة من أن مُستند الإمامة هو نص (أو خبر سمعي) مُجمع عليه.

فإذ أقام الشافعي استراتيجيته في التفكير الفقهي على الاتساع بدلالة النص ليبتلع ما تحته من أصول؛ وعلى النحو الذي راح يتسع فيه بمفهوم النص/ الوحي ليبتلع "السنّة" بعده، فإنه قد اتسع بالسنّة بدورها- بعد أن أدرجها ضمن فضاء النص/ الوحي- لتبتلع في جوفها ما سيأتي من الإجماع تحتها؛ وبما يعنيه ذلك من أن الإجماع ينحل عنده إلى النص. ولعل ذلك يستقيم مع الوعي بأن نقطة البدء في اتساع الشافعي بدلالة النص على هذا النحو، إنما تنطلق من قاعدته الحاكمة في أنه "ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حَلّ ولا حَرُمَ، إلا من جهة العلم. وجهة العِلم (هي) الخبر في الكتاب أو السنّة، أو الإجماع والقياس"[2]؛ وبما يعنيه اللفظ صريحاً من أنه إذا كانت جهة العلم هي الخبر أو النص، فإنها لا تنحصر في الكتاب والسنّة، بل وتتسع للإجماع، وحتى القياس كذلك. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان ابن حنبل لم يترك تنظيراً للمفاهيم التي كان يفكر بها، فإن ذلك لا يعني غياب أي تنظير للإجماع كنص عن فضاء التفكير الحنبلي. إذ الحق أن أحد كبار

(١) الجويني: الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة: عبدالعظيم الديب، دون تحديد مكان النشر، ط٢، ١٤٠١، ص ٤٦ .

(٢) الشافعي: الرسالة (مكتبة مصطفي البابي الحلبي) القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٥ .

الحنابلة، وأعني به ابن تيـمية، قد تكفل بصـوغ تصور يتبدّى فـيه الإجـماع كنص صـريح. فـقد مـضى إلى أن "كل مـا أجمع عليـه المسلمـون فإنه يكون منصـوصاً عليـه من الرسول، فالمخـالف لهم مخالف للرسول، كما أن المخالف للرسول مخالف لله. ولكن هذا يقـتـضي أن كل مــا أُجـمع عليـه، فـقـد بيّنه الرسـول، وهذا هو الصواب، فـلا يوجد قط مسـألة مُجمع عليـها، إلا وفيهـا بيان من الرسول، ولكن قد يخفي ذلك على بعض الناس، ويعلـم الإجماع فيـستدل به،....ولا يوجـد مسألة يتـفق الإجماع عليـها إلا وفيـها نص"[(١)].

ولعل هذا الفهم للإجماع هو بعينه مـا سوف يعمقه، ويوضح كيـفيـة حصـوله، أحد أفـراد السـلالة التي تناسلت من الشافـعى (فقهياً) ومن الأشعري (عقائدياً)؛ وأعنى به "الجويني" الذي مضى إلى أنه "قد تحـصّل من مجموع مـا ذكرناه أن إجماع أهل البـصائر على القطع في مـسألة مظنونة، لامجـال للعـقول فيـها يـستحـيل وقوعـها من غيـر سبب مقطوعٍ به سـمعى. فإن قـيل: لو كان سند الإجماع خبـراً مثلاً مقطوعاً به للهج المجمعـون بنقله. قلنا: لا نبعد أن ينعقد الإجمـاع عن سبب مقطوع به، ثم يقع الاكتـفاء بالوفاق. ويُضرِب المجمعون عن نقل السبب لقلة الحاجة إليه، وكم من شيء يستفـيض عند وقوعـه، ثم يُمـحق ويَندرس حتى يُنقل آحـاداً، ثم

(١) ابن تيمية: رسالة معارج الوصول، ضمن مجموع الرسائل الكبرى (مطبعة محمد علي صبيح) القاهرة، دون تاريخ، ص٢٠٥

ينطمس حتى لا يُنقل، ويقع الاكتفاء بما ينعقد الوفاق عليه، ووضوح ذلك يُغني أصحاب المعارف بالعرف عن الإطناب في تقريره"[1] وإذ يبدو وكأن قصد الجويني من هذا التصور للإجماع لا ينعقد إلا عن (خبر سمعي) أضرب المجمعون عن نقله، يتماثل كلياً مع قصد الشافعي إلى إقصاء العقلي والإنساني من مجال القول الفقهي- وذلك من حيث إن "الحق المتبع أن الإجماع في نفسه ليس حجة، إذ لا يُتصور من المجمعين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم، وإنما يُعتقد فيهم العثور على أمر جمعهم على الإجماع، فهو (أي هذا الأمر أو الخبر) المعتمد، والإجماع مُشعر به"[2]- فإنه لا ينفصل كذلك عن القصد الأشعري إلى إزاحة الحضور الإنساني من مجال القول العقائدي؛ الذي يكاد لذلك أن يكون عندهم مجرد قول في المطلق، وبمعنى الإنكار الكامل لأن يكون لقوانين العالم الإنساني أي دور في تركيب هذا القول. ولعل هذه الإزاحة تتبدى جلية وزاعقة في ذلك الإلحاح على القول في الإمامة (وهي الأكثر ارتباطاً بالإنسان وعالمه) بالنص؛ والذي هو الأكثر مجاوزة ومفارقة في السياق المتعلق بالإمامة بالذات. وعلى أي الأحوال فإنه إذا كان ما يبقى من ذلك كله أن النص؛ صريحاً أو خفياً يُشعر به الإجماع، هو فقط ما يحضر في قول الأشعري في الإمامة، فإنه يبدو أن هذا النص إنما يحضر عنده

(١) الجويني: الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، (سبق ذكره) ص ٥٢ .

(٢) المصدر السابق ص٥٢-٥٣ .

بدلالة جليَّة لا مجال فيها لأي خفاء، وذلك على العكس من الخفاء لا يفارق الدلالة عند أولئك الذين يقولون بالنص على إمامة من سوى أبي بكر من الخلفاء.

ولعله يلزم التنويه هنا أن أشعرياً متأخراً كالشهرستاني سوف يقر صراحة بأن القول بالإجماع في الإمامة هو- تماماً- في معنى القول فيها بالنص. فإذ مضى إلى "القول في تعيين الإمام، هل هو ثابت بالنص أم بالإجماع (ولم يقل الاختيار، وهو أمر دال)، مختصاً أهل السنة بأنهم القائلون بالإجماع، في مقابل الشيعة القائلين بالنص"[1]، فإنه سرعان ما راح يرد هذا الإجماع إلى النص؛ وبكيفية انتهي معها، بالفعل، إلى أن دلالة تعيين الإمام بالإجماع، على قول أهل السنة، لا تفارق أبداً دلالة تعيينه بالنص على قول الشيعة. لأنه إذا كان قد اختص أهل السنة بأنهم القائلون بالإجماع في تعيين الإمام، ومضى- كأستاذه الأشعري قبله- إلى "أن الإتفاق على إمامة أبي بكر رضي الله عنه كان صادراً من جملتهم" (يعنى بإجماعهم)؛ فإن ما صار إليه من أن مستند هذا الإجماع هو النص، لابد أن يؤول مباشرة إلى أن ثبوت الإمامة لأبى بكر إنما يكون من النص. فقد مضى يؤكد على "إنا بالضرورة نعلم أن الصحابة إذا إجمعوا على أمر، فلا يحصل منهم ذلك الإتفاق إلا لنص خفي قد تحقق عندهم. إما نص في الأمر بعينه (كإمامة شخص بعينه مثلاً)، وإما نص على أن الإجماع حجة. ثم

(١) الشهر ستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ، نشرة : جيوم (مكتبة الثقافة الدينية) ، القاهرة دون تاريخ ، ص ٤٨٠ .

ذلك النص ربما يكون عندهم تواتراً وعندنا من أخبار الآحاد، فلابد من إضمار قطعاً حتى يكون حجة. لكن الإجماع قرينة دالة عليه قطعاً، وهو كالأخبار المتواترة، فإنها أورثت العلم بحكم القرينة، لا بحكم العدد. ومن الدليل على أن الإجماع حجة، تبكيت الصحابة لمن خالف الإجماع وإخراجهم إياه عن سنن الهدى. وقد جوزوا للمجمعين تركهم لمستند الإجماع، فإن المستند ربما كان قرينة قولية أو فعلية أورثتهم العلم، ولم يمكنهم التعبير عنها بلفظ، وربما كا قولاً صريحاً، فإن صرحوا به كان ذلك دليلاً ثابتاً في المسألة، وإن لم يصرحوا به كفاهم الإجماع"[1]. وإذن فإنه الإقرار الصريح بأن إمامة أبي بكر إنما تثبت بالنص؛ الذي هو مستند الإجماع، سواء كان قرينة قولية أو فعلية أو قولاً صريحاً لم يصرحوا به.

وإذ يكشف ما صار إليه الجويني، في مواجهة القول الشيعي بالنص على إمامة عليّ، من ضرورة أن "نعارض ما ذكروه (من النصوص على حق عليّ) بأخبار تداني النصوص في حق أبي بكر وعمر"[2]، عن تبلور القول الأشعري في الإمامة بالنص- بعد الأشعري خصوصاً- تحت ضغوط الشيعة، فإن الغريب حقاً أنهم

(١) الشهرستاني، (سبق ذكره) ص ٤٨٨ .

(٢) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد (سبق ذكره) ص ٤٢٢ ، وكذا ما يقوله: "فإن تعسف متعسف، وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص على عليّ رضي الله، فذلك بهت وهو دأب الروافض، فيجب أن يُقابلوا على الفور بنقيض داعواهم في النص على أبي بكر دضي الله عنه". نفس المصدر، ص٤١٩ .

سيضطرون، مع تصورهم للإمامة تقع كفعل من الله، وليس كمجرد قول أو نص له، إلى التخلي عن جوهر احتجاجهم على الشيعة بأن الإمامة تثبت بالاختيار. فالحق أنهم قد أُجبروا على القول بأنها تقع بالشوكة أو الغلبة؛ وبما يعنيه ذلك من وقوعها بالاضطرار، وليس بالاختيار. وحين يدرك المرء أن هذا الحصول بالغلبة والشوكة هو أقوى ما يحتج به الشيعة ضد الإمامة السنية؛ فإن ذلك يعنى أن الأشاعرة لم يقدروا على الإفلات من الضغوط الشيعية، حتى حين صاروا إلى القول فيها (أي الإمامة) بما يقوم مقام النص؛ وأعني بما هي فعل يقع من الله. والحق أن القول الأشعري في الإمامة بما هي فعل يقع من الله لم يقصد إلا إلى التغطية على ما جرى فيها بحسب الشوكة والغلبة. وهنا يلزم التنويه بأن تمحور الإمامة السنية حول الغلبة التي راحت تحتجب خلف الله (بوصفه الفاعل الأوحد لكل شيء، ولو حتى مغالبة فريق لآخر)، قد دفع الإمامة الشيعية إلى التمحور حول العلم الذي يرتد، بدوره، إلى الله، وليس اجتهاد الإمام[1]. وبالطبع فإن ذلك يؤكد، من جديد، على تماثل كلا الإمامتين السنية والشيعة،

---

(١) " فلذلك نقول- وهو ممكن في حد ذاته- إن قوة الإلهام عند الإمام التى تُسمى بالقوة القدسية تبلغ الكمال في أعلى درجاته، فيكون في صفاء نفسه القدسيةعلى استعداد لتلقى المعلومات في كل وقت وفي كل حالة، فمتى توجه إلى شئ من الأشياء، وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة القدسيةالإلهامية بلا توقف ولا ترتيب مقدمات ولا تلقين معلم. وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المرئيات في المرآة الصافية، =

في الانبناء ضمن فضاء الإلهي؛ الذي يغيب عنه الإنساني يأساً منه أو قمعاً له.

الإمامة...من النص إلى الفعل:

وإذا كان أهم ما يتـأدى إليه ذلك القول الأشعـري في الإمامة بالنص، أنها تتـأسس كفعل على "قول" الله، فـإنه يُلاحظ أن أفراد السلالة الأشـعرية الكبيرة سوف يتـعالون بهـا- مع اكتـمال تبلور نظرية الأفعال- إلى أن تكون، هي نفسها، فعل من الله في الحقيقة، وإن بدا على غـيـر ذلك في الظاهر. إذ الحق أن مـخايلة الحـقـيقـة والظاهر، التي سـيـوظفهـا الغـزالي في الإمامـة، ليـست أكثـر من انعكاس لمخـايلة الخلق والكسب في الفـعل؛ والتي تتمـثل في" إن الله أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العـبد وتجرد له. ويسمى هذا الفعل كـسباً. فيكون خـلقاً من الله إبداعـاً وإحداثاً، وكسـباً من العـبد"[١] ولقد صار الغـزالى- مستـثمراً هذه المخـايلة في تأسيس قـوله في الفعل السيـاسي- إلى "إن الإمامة عندنا تنعقـد بالشوكة، والشوكـة تقوم

=لا غطش فيـها ولا إبهام...فـهو يتلقى المعارف والأحكام الإلهـية وجمـيع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله (أي وحياً)". محمد رضـا المظفر: عقائد الإمامية (المطبعة العالمية) القاهرة ط٨، ١٩٧٣ص ٧٣ .

(١) الشهر ستاني : الملل والنحل ، تحقيق عبدالعـزيز الوكيل ،(دار الفكر للطباعة والنشـر) بيروت ، دون تاريخ ، جـ١ ، ص ٩٧ .

بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يُحصَى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية- أيدها الله بالدوام!- خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوصائل، ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان"[1] وإذ يقع أمر الإمامة، على هذا النحو، خارج مقدورات البشر بالكلية، فإن ذلك يعنى لا محالة أنها- وككل فعل- من قبيل متعلقات قدرة الله في الحقيقة؛ والتي "لا يمكن- على قوله- أن يُشار إلى حركة (ناهيك عن الفعل)، فيقال إنها خارجة عن إمكان تعلُّق (هذه) القدرة بها"[2] ولعل ذلك ما آثر الغزالي أن لا يتركه من غير تأكيد صريح، فمضى إلى أن: "انصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال في كل عصر، ليس أمراً إختيارياً يُتوصل إليه بالحيلة البشرية، بل هو رزق إلهي يؤتيه الله من يشاء. فكأنا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه، إلا أنه

---

(١) الغزالي: فضائح الباطنية(سبق ذكره) ص ١٧٩ .

(٢) الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد (مكتبة مصطفي البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة، الطبعة الأخيرة، دون تاريخ، ص٤٣ .

قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص"[1]

وإذن فإنها مخايلة الخلق والكسب الأشعري وقد استعارها الغزالي من حقل الأفعال على العموم ليفكر بها في مجال الإمامة، أو الفعل السياسي على الخصوص. وبالطبع فإنه إذا كان القول في الفعل قد راح يمايز، بحسب هذه المخايلة، بين الخلق من الله (في الحقيقة)، والكسب من الإنسان (في الظاهر)؛ فإن الأمر قد اقتضى التمييز في فعل الإمامة بين الخلق من الله "تعييناً ونصباً" للإمام في الحقيقة، وبين الكسب "اختياراً ومتابعة" من الإنسان في الظاهر.

والحق أن ابن خلدون لم يكن أبداً - بالرغم مما أضفناه على خطابه من طابع تاريخي عيني، إلا متابعاً للغزالي في القول في الإمامة بالكسب؛ ولكن مع ملاحظة أن معنى الكسب يتلبس عنده مفهوم الطبع. وهنا فإنه إذا كان ابن خلدون قد راح يستثني الإمامة أو الخلافة من الاندراج ضمن قانون "الملك" الذي "لابد فيه من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها، والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. والملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات؛ ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات"[2]، ليضعها ضمن قانون "المعجز أو الخارق" لأنه "لم يحتج إلى مراعاة العصبية (فيها) لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما

(١) الغزالي: فضائح الباطنية (سبق ذكره) ص١٧٨ .

(٢) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره)،ج٢ ص٥٧٣.

يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والمعجزات الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة التي وجموا منها"[١]؛ فإن تحليلاً لما صار إليه بخصوص "الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه" إنما يتكشف عن انسراب العصبية إلى بناء الإمامة وقيامها متخفية وراء قناع المعجز والخارق. فقد مضى إلى أن اشتراط هذا النسب في الإمام "لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (صلعم) كما هو المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً. لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها (أي المصلحة) إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب"[٢]. وإذ يبدو- هكذا- أن إعتبار العصبية هو الأصل في شرط النسب القرشي، وكان هذا الشرط- بحسب ابن خلدون نفسه- هو الأصل في حسم أمر خلافة النبي في سقيفة بني ساعدة، فإن ذلك يعني أن ما حدث في الإمامة والخلافة يندرج، بدوره، تحت قانون العصبية، وليس مجرد المعجز أو الخارق. بل إنه يبدو- وللغرابة- أن ابن خلدون يصرح بأن قانونه عن العصبية مستفاد من شرط القرشية الذي بدأ اشتغاله مع خلافة أبي بكر. فقد مضى إلى أنه "إذا ثبت أن إشتراط القرشية إنما

(١) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره)، ج٢.

(٢) المصدر السابق، ص٥٨٥ .

هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغَلَب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من (صفة) الكفاية، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية على من معها لعصرها، ليستتبعوا سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يُعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يُخصُّ لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة"[1]. وهكذا تكون القرشية التي اشتغلت بحسبها الإمامة والخلافة منذ البدء، هي أساس طرد العصبية وتعميمها كأساس للمُلك وعلة له. وإذ يحيل ذلك إلى انبناء شرط العصبية في المُلك على شرط القرشية في الخلافة، فإن ذلك يعني أن حضور المعجز والخارق في الإمامة أو الخلافة لم يمنع الاشتغال الفاعل والمؤثر للعصبية فيها؛ وإلى حد إمكان القول بأنها (العصبية) تكاد- حسب ابن خلدون نفسه- أن تكون العامل الحاسم في بنائها (الإمامة). لكن الوجه الآخر لهذا الانبناء للعصبية (في المُلك) على القرشية (في الخلافة) يتأتى من أنه إذا كانت القرشية إنما ثبتت بالنص (الأئمة من قريش)، فإنه يمكن الإستنتاج بأن هذا النص المثبت لها إنما يلعب دوراً ما في إثبات ما

(١) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره)،ج٢ ، ص٥٨٦ .

ينبني عليها من العصبية، وبما يعنيه ذلك من أن العصبية تتأكد بالنص. وهنا يُشار إلى أنه إذا كان ما يبدو من عقلانية النص الخلدوني مما يفت في عضد مثل هذا الإستنتاج، فإن أشعرية ابن خلدون الثابتة لا يمكن أن تمنعه مطلقاً.

إذ الحق أنه إذا جاز الإنطلاق مما سبق إلى أن الإمامة تنعقد عند ابن خلدون بمثل ما كانت تنعقد به عند الغزالي، من الشوكة أو العصبية، فإنه يبدو وكأن هذه العصبية- وبمثل ما كانت الشوكة عند الغزالي قبلاً- مما يقبل الإندراج ضمن مخايلة الخلق (من الله) والكسب (من الإنسان). لكنه يبدو أن تباين مجال القول الخلدوني في الإمامة عن مجال القول فيها عند الغزالي، قد فرض على ابن خلدون القول فيها، لا بالكسب الصريح، وإنما بما في معناه؛ وهو هنا مفهوم "جريان العادة واستقرارها"؛ وأعني أن الإنتقال بالإمامة والمُلك من مجال الفعل الإنساني (بحسب الغزالي) إلى مجال الفعل الطبيعي (بحسب ابن خلدون)، قد فرض الإنتقال، على صعيد المفاهيم، مما يتسع للإنساني فقط إلى ما يناظره مما يتسع للطبيعي. إذ الحق أنه إذا جاز للفعل- في المجال الإنساني- أن يُنسب إلى الإنسان على قاعدة الكسب، وذلك بمقتضى قدرة يخلقها الله له عقيب الفعل أو معه أو تحته، فإن غياب هذه القدرة الحادثة عن الطبيعة كان لابد أن يمنع من نسبة الأفعال إليها بحسب الكسب؛ فاقتضى الأمر نسبتها إليها بحسب مفهوم الطبع. وهكذا فإن تبلور القول الخلدوني في الإمامة والمُلك ضمن إطار طبائع

العمران؛ بما ينطوي عليه من دلالة الإحالة إلى الطبيعة التي يضيق مفهوم الكسب عن الإحاطة بما يجري فيها- وليس ضمن نظرية الأفعال؛ التي يمكن لمفهوم الكسب أن يستوعب تماماً موضوعها، وهو الفعل الإنساني، مثلما هو الحال عند الغزالي- قد أجبر ابن خلدون على إستعارة مفهوم "جريان العادة واستقرارها" من مجال القول في الطبيعة إلى مجال القول في السياسة. وبحسب هذه الاستعارة، فإنه يبدو وكأن ابن خلدون قد راح يفكر بما صار إليه الغزالي من أن "الاقتران (في الطبيعة) بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا،... فإن إقترانها (إنما هو) لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت،... بل هي ممكنة يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه"[1] إن نقل هذه القاعدة من المجال الطبيعي والتفكير بها في مجال العمران البشري لابد أن يحيل إلى تصور المُلك أو الأمامة لا تحصل بالعصبية، وإنما تحصل عندها، لأن إقترانهما ليس ضرورياً في نفسه، بقدر ما يرجع إلى مقتضى مجرى العادة.

والحق أن ابن خلدون قد تصور العمران بالفعل، على نفس النحو الذي تصور الغزالي به الطبيعة؛ وإلى حد توظيف نفس

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط٢- ١٩٥٥ ص٢٢٥ .

مفـردات قاموس الغـزالي. ومن هنا ما صار إليـه من "إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفـعال البشرية أو الحيوانية، فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة....، وإن وجـه تأثيـر الأسبـاب في الكثـير مـن مسـبباتهـا مجهـول؛ لأنها إنما يُوقف عليهـا بالعادة لاقتران الشـاهد بالإستناد إلى الظاهر، وحقيـقة التأثير وكـيفيته مـجهولة، فلذلك أُمرنا بقطع النظر عنهـا وإلغائها جـملة، والتوجـه إلى مسـبب الأسبـاب كلها وفاعلها وموجدها لترسيخ صـفة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعـرف بمصالح ديننا"[1]. وهكذا يقتـضى ترسيخ التوحيد رد الطبائع إلى مسبب الأسـباب كلها وفاعلها وموجدها، وإن وجه تأثيرها في ما ينشأ عنها، أو بالأحرى معها، مجهول لأنها إنما يُوقف علـيـهـا بالعـادة التـي تنشـأ عن الاقـتـران المشـاهد في حصولهـا. ومن هنا ما كان لابد أن يمضي إليه، علـى نحو صريح، من أن طبائع العمران هي كيفية "أجرى الله الأمور (بحسبها) على مسـتقـر العادة"[2]، وليست قـوانين موضـوعيـة محكومـة بشروط تاريخيــة ضروريـة. ولعل هذا التـصور لـطبائع الـعمـران ليـست ضرورية في نفـسها، بقـدر ما ترجع لمقتـضى العادة، هو ما جـعلها قابلة- كالطبيعة تماماً- للخـرق والفوات. ولقد كانت تلك القابلية للخرق هي مـا جعلت ابن خلدون قادراً على تعطيل اشـتغال هذه

(١) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج٣ ص١٠٦٩-١٠٧٠ .

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ٥٢٩ .

الطبائع للعمران في حقبتي النبوة والخلافة؛ وذلك لأن "شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق، في مجاري العادة، لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار، لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه؛ وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم"[1] وإذن فإنه الفوات في طبائع العمران من أجل إفساح المجال للمعجز والخارق، تماماً بمثل ما جرى عليه الحال (مع الغزالي) في الطبيعة. وإذ يبدو- هكذا- أن القول في الإمامة بمقتضى "الطبع" لا يفارق أبداً دلالة القول فيها بمقتضى "الكسب"؛ وأعني من حيث تبدو فيهما معاً من فعل الله في الحقيقة، ومنسوبة للإنسان (بحسب الكسب)، أو للعمران (بحسب الطبع) مجازاً فقط- حيث بات "الطبع" مع الغزالي "مما لايشتد نفور الطبع (الإنساني) منه، لأنه يبقى مجازاً"[2]- وبكيفية يزول معها أي تمايز بينهما، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى إمكان التمييز في القول الأشعري في الإمامة بين القول فيها بحسب النص (مع الأشعري) من جهة، وبين القول فيها بما في معنى النص؛ كسباً أو طبعاً، مع كل من الغزالي وابن خلدون من جهة أخرى. ومع الوعي بالطبع بأن هذا القول الأخير في الإمامة بالكسب أو الطبع، لا يخرج عن فضاء القول فيها بالنص مع الأشعري، فإن ذلك لا يعني غياباً لأي تمايز بين القولين.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره)،ج٣ ، ص٦١٦ .

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، (سبق ذكره) ص١٢٢ .

فإذ لا يكون النص- بحسب الأشعري- إلا على الأحقية أو الشرعية، وليس أبداً على محض الوقوع الذي يستحيل أن يحصل بالنص؛ وبما يعنيه ذلك من أن النص من الله لا يتعلق بمحض الفعل الواقع في الإمامة، فإن هذا الفعل الواقع فيها سوف يصبح، هو نفسه، من متعلقات القدرة الإلهية بحسب الكسب و الطبع؛ وبما يعنيه من أن وقوع الفعل نفسه- وليس مجرد شرعية حصوله- يكون من الله. وللمفارقة، فإنه يبدو، هكذا، وكأن تدخل الله في الإمامة، عبر القول فيها بالنص، يكون أكثر محدودية منه عبر القول فيها بالطبع أو الكسب. فإذ يقف هذا التدخل مع القول بالنص عند مجرد النص على شرعية الوقوع؛ وبحيث تكون مجرد الشرعية هي ما يُستفاد من الله، فإن الوقوع نفسه، وبالتالي شرعيته، يكونان معاً من الله بحسب القول فيها بالكسب أو الطبع. وإذ يرتبط التحول من النص إلى الكسب/ الطبع باكتمال بنية الخطاب الأشعري، على نحو أصبحت معه هذه البنية قادرة على إلي الارتداد بكل ما يقع من حوادث، ضمن حدود الكون والتاريخ، إلي مجال القدرة الإلهية المطلقة، ولكن عبر المخايلة بفعالية مجازية لتلك الحوادث (من خلال الكسب أو الطبع) تحت مظلة هذه القدرة، فإنه يعكس تبايناً، أو تحولاً أيضاً، في الموقف من التاريخ المتحقق في الإمامة وكيفية مقاربته. فإذ لا يقبل أبو الحسن الأشعري بالتاريخ المتحقق في الإمامة، ويسعى جاهداً إلى الفرار منه والتغطية عليه، وبحيث لم يجد في هذا السعي إلا النص

الأقـدس يغطى به علي هذا التـاريخ المسكون بالإثم والدنس، فـإن كلاً من الغزالي وابن خلدون يقبلان معـاً بكل ما تحققت به الإمامة في التـاريخ؛ من الشوكـة والعصـبيـة والغلبة. ومن هنا فـإنهـما لا يقـصدان إلى التـغطية على هـذا التاريخ بما يجـاوزه من النص، بل يسـعيان إلى ابـتلاعه كلـه واستيـعابه في جـوف مطلق يفـسره، أو بالأحرى يبرره.

والملاحظ أن التـوافق بين كل من الشيـعة والأشاعـرة لا يقف عند مجرد التعالي بالإمـامة إلى أن تكون من الله، بل ويتجاوز إلى ما يترتب على هـذا التعالي من اعتبـار الإمام حجة وعلامـة إلهية؛ وإلى حـد مـا بدا من أن الحكم الذي يـلحق بمن لا يعـرف الله ولا يؤمن به، بات ينطبق على من لا يعرف الإمـام أيضاً، إبتداءً من أنه حجة الله وعلامته. فقد مضى الأشاعرة (وأهل السنة على العموم) إلى أن ضرورة الإمـام (أو- بتعبيـرهـم- السلطان) ليست سياسية فقط، بل ودينية كذلك؛ وذلك إبتداءً من تصـوره حجة "من حجج الله تعـالى على وجوده سـبحـانه، ومن علامـاته على توحـيده"[١] وبالطبع فإنه كـان من المنطقي أن يجعلوا حكم الرعية في عـلاقتهم بالسلطان هو نفس حكم المخلوقين في علاقتهم بالله. ومن هنا فإنه إذا كان قـد استـقر في الثـقافـة إطلاق وصـف "الجاهليـة" على من لايعرف الله، ويظن به غـير الحق؛ حيث الجاهليـة هي "إسم حدث في الإسلام للزمن الذي كـان قبل البعثة...، ومنه يظنـون بالله غير

(١) أبوبكر الطرطوشي: سراج الملوك (سبق ذكره) ص٤٢ .

الحق ظن الجاهلية"[1]، فإن الأخبار قد تكفلت- في موازاة القرآن- بإضافة هذا الوصف إلى من يجهل "السلطان". ولهذا فإنه إذا كان من مات ولم يعرف الله يموت ميتة جاهلية، فإنه قد بات لازماً- بحسب الأشاعرة والسنة عموماً- أن "من مات ولم يعرف السلطان مات ميتة جاهلية"[2] كذلك. ولقد كان ذلك بعينه هو نفس ما صار إليه الشيعة الذين استمسكوا بنفس المأثور، ولكن بعد استبدال لفظ "الإمام" بلفظ "السلطان". فابتداءً من اعتقادهم في الأئمة أنهم "أولو الأمر الذين أمر الله تعالى بطاعتهم، وأنهم الشهداء على الناس، وأنهم أبواب الله والسبل إليه والأدلاّء عليه، وأنهم عيبة علمه وتراجمة وحيه، وأركان توحيده وخزان معرفته...بل نعتقد أن أمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه، ولا يجوز الرد عليهم، والراد عليهم كالراد على الرسول، والراد على الرسول كالراد على الله تعالى"، فإنهم قد انتهوا إلى إن "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، على ما ثبت ذلك عن الرسول الأعظم بالحديث المستفيض"[3] وهكذا يكاد يتفق الأشاعرة مع الشيعة في اعتبار الإمام ضرورة دينية أو إلهية يعد إنكارها أو الجهل بها مرادفاً للجهل بالله ذاته.

(١) محمود شكري الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، بهجة الأثري (سبق ذكره)ص١٥ .

(٢) أ.ى فنسنك:المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (سبق ذكره) ص ٥٠٣ .

(٣) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره) ص٧٢-٧٤ .

ولعله يلزم التنويه أخيراً بأن تماثل كل من الأشاعرة والشيعة، في الارتداد بالإمامة إلى الله؛ وبما يترتب عليه من اعتبار الجهل بالإمام من قبيل الجاهلية بالله، لا يعني أبداً غياب أي ضرب من التمايز بينهما. فإذ يتغيا القول الشيعي في الإمامة بالنص من الله الانتقام من التاريخ وفضحه، ونزع الشرعية عما جرى فيه، وذلك عبر اعتباره انحرافاً عن أمر الله المقطوع به في النص، فإن التعالي الأشعري بالإمامة إلى الله (نصاً وفعلاً)، إنما يستهدف، في المقابل، التغطية على التاريخ، وإضفاء الشرعية على ما جرى فيه، وذلك عبر اعتبار ما جرى في ساحته إما أنه تحقيقاً لنص، أو أنه من مقدورات الله كفعل. وهكذا راح التعالي بالإمامة إلى الله (نصاً بحسب الشيعة، ونصاً وفعلاً بحسب الأشاعرة) يتكشف عن أداء دورين وظيفيين متناقضين. إذ هو تارة سبيل لفضح التاريخ ونزع الشرعية عنه، وهو سبيل لتثبيت شرعية التاريخ وترسيخها تارة أخرى. وإذ يبدو هكذا أن مبدأ صدور الإمامة عن الله (نصاً أو فعلاً) يؤول إلى تبرير الشيء ونقيضه من جهة واحدة، وفي آن معاً، وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدر على تفسير ما جرى من الاختلاف حولها، فإن ذلك يؤكد على ضرورة الارتداد بالإمامة إلى أصلها الإنساني؛ الذي يقدر وحده على تفسير هذا الاختلاف. إذ الحق أن هذا الحضور المزدوج- بل والمتناقض- لله؛ فاضحاً لما جرى في التاريخ ونازعاً للشرعية عنه من جهة، أو مغطياً على ما جرى ومضفياً للشرعية عليه من جهة أخرى، هو محض نتاج لاشتغال

استراتيجيات التوظيف الإيديولوجي للإلهي كقناع يغطى على صراعات الواقع الإنساني. فإذ لم يجد من تحققت له الهيمنة في التاريخ ما يؤسس به لشرعية سلطته إلا عند الله، فإن من جرى إقصاءه خارج التاريخ لم يجد، بدوره، ما يدين به هذا الإقصاء إلا عند الله أيضاً. وهكذا جرت التغطية بالله على الفاعلين التاريخيين الذين لا يمكن فهم ما جرى في التاريخ من عمليات الهيمنة والإقصاء بمعزل عن صراعاتهم الواقعية المتعينة. فحضور الله في الإمامة (كصاحب نص أو خالق فعل) لا ينفصل عن غياب الفاعلين الإنسانيين؛ يأساً من فاعليتهم عند الشيعة، وتغييباً لتلك الفاعلية واستبداداً بالأمر من دون الناس عند الأشاعرة. ولعل ذلك يرتبط بأن كلا الفريقين المتخاصمين لم يتصور مصدراً تستمد منه الإمامة (أو السلطة على العموم) شرعيتها، إلا النص من الله في مواجهة شوكة البشر، أو شوكة البشر منظوراً إليها، هي نفسها، كفعل منسوب لله في الحقيقة، وللبشر في المجاز. وفي الحالين من دون أن تكون إرادة الناس هي أصل هذه الشرعية ومصدرها. ولعل ذلك يتبدى عن الأزمة المستحكمة للشرعية في إطار الدولة الراهنة؛ سواء كانت دولة الشيعة الثورية، أو دولة السنة (تقليدية أو حتى حداثية). إذ تبقى شرعية السلطة في كل هذه الدول من أصل فوق إنساني، رغم كل المراوغات التي تزخر بها النصوص والزخارف التي تلمع على سطح الواقع.

الخاتمة

"لا تحلموا بعالم سعيد

فخلف كل قيصر يموت

قيصر جديد"

أمل دنقل

على مدى ما يُعتبر عصر حداثته، بل وحتى ما قبله، فإن العالم العـربي لم يعـرف إلا سلالة من الحكـام القيـاصـرة؛ الذين يتناسل الاستبداد من خـلالهم، وبكيفية لا يطال حضوره فـيها، أي انقطاع أو غيـاب. وإذ يحيل هذا الحضور الممـتد، وغيـر القابل للانقطاع، للاستبداد، إلى إستحالته (أعنيء الاستبداد) إلى ظاهرة موضوعية، وليس مـجـرد عَـرَضٍ طاريء يرتبط بـشـروط ذاتيـة، من قـبـيل إختـيارات الأفراد وتحيـزاتهم؛ فإنه يلزم السعي إلى اكـتناه الشروط التي تؤسس لحضوره الذي يستعصي على الانقطاع،وذلك إنطلاقاً من أن وعـياً بهـذه الشروط هو السـبيل إلى زحـزحة مـا تؤسس له وتنتجـه. وإذا كان ما يؤسس لظاهرة الاستـبداد العربي يتجـاوز ما هو ذاتي، فإنه يتـجاوز كذلك مـا ألح عليه "كـارل فيتـفوجل"، في تحليله الذائع لما أسـماه بالاستـبداد الشـرقي، من الارتداد بالظاهرة

إلى شروط طبيعية تتعلق بجغـرافية المجتمعات النهرية التي ارتبطت بها هذه الظاهرة، وذلك انطلاقاً من أن مجتمعات الصحراء، وليس الماء، هي التي لعبت الدور الأهم في تحديد مسار التجربة التاريخية في السياق العربي الإسلامي؛ والتي يحتل الاستـبداد موقعاً مركزياً داخلها. وبالمثـل فإنه يبدو أن الارتداد بالظاهرة إلـى شروط التطور الإجتماعي الراهن في العالم العربي، لا يقدر وحده على تفسيرها، لأن دولاً تعيش نفس الشـروط تقـريباً، تسـيـر بجـدية على طريق التطور الديمقـراطي. وبالطبـع فإن ذلك لا يعـني عدم كـفـاءة هذه التـفسـيـرات، بقـدر ما يعنى بـؤس إستـعـارتها، كـحلول جـاهزة ومُعممة، لتفسيـر ظاهرة الاستبداد العربي؛ التي تبدو في حاجة إلى نموذج تفـسيرى أكـثر إنتـاجاً وكـفاءة. ولعل نموذجـاً يتنكر للدور الرئيس الذي يلعبـه الشـرط الثقـافي في إنتـاج ظاهرة الاسـتبـداد العربي، يبقى عاجزاً، على نحـو كامل، عن اكتناه وسبر أغوار هذه الظاهرة.

فـإذ الثقـافـة هي حـقل انبناء كل من العـقل والخطاب ونظام المعنى وطرائق التفكير وآليات إنتاج المعرفة؛ التي تقف جميعاً وراء ضروب المـمـارسة التي تسود واقـعاً ما،فـإنه يستحـيل اكتناه ظاهرة الاسـتبـداد العـربي، على نحـو جـدِّي، إلا عبـر الوعي بالشـروط المؤسـســة لهـا في عـالم المـعنى ونظام الخطاب؛ اللـذين يجـدان، بدورهـمـا، ما يؤسس لهـما في نظام الثـقافة المـهيمنة. وابـتداءً من هيمنة الأشعـرية وسيادتها داخل الثـقافة العربية الإسـلامية؛ وذلك

في جـانبيـها التـراثي والحداثي، وإلى حـد ما يبـدو من أن نظامهـا العميق يكاد يحدد، على نحو كامل، بناء الخطاب العربي الحديث، فإن تفكيكاً لظاهرة الإستبـداد العربي- والحال كذلك- لا يمكن أن يتحقـق خارج فضاء الأشعـرية، كخطاب وثقافة، وليـس كمذهب وعقيدة.

وإذ هو الانتـقال- إبتـداءً من أن كل ممارسـة تكون مشـروطة بخطاب يـؤسس ويوجـه- من عـالم المـمارسـة إلى نظـام المعنى والخطاب، فإن التعاطي مع ظاهرة الاستـبداد لابد أن يتجاوز مجرد السعي إلى إزاحة سـلالة المستبدين، رغم الأهميـة القصوى لذلك، إلى إزاحة الثقـافة التي تنتج الاستبداد، فتنـتجهم. وهنا يلزم التنويه بأن إزاحة ثقـافة ما، لا يعنى أكـثر من أن تصبح مـوضوعاً لهـيمنة الوعي، على نحو يقدر معه على تجاوزها، وذلك بدل أن يكون هذا الوعي هو الموضوع لهيمنتها، فتبقى مؤبدة التأثير والحضور.

ولعل القيمة المفترضة لهذه القراءة تتأتى، ليس فقط من سعيها إلى الإمـسـاك بالشروط المـؤسسـة للاسـتـبداد، داخل الأشـعـرية، وجعلها مـوضوعاً للوعي، على نحو يؤول إلى إمـكان التحرر من قبـضتها، بل ومن رصـدها، وهو الأهم، لكل مراوغات الاسـتـبداد التي اسـتطاع أن يطيل، عبـرها، أمـد بقائه. ولعله بدا أن مـراوغتـه الكبرى إنما تنبنى على المخـايلة بدور للناس، في الظاهر، ثم سلبهم أي فاعلية في الحقيقـة. ومن هنا أن ثنائية الظاهر والحقيقة؛ التي ترد

السلطة إلى الناس في الظاهر، ثم تتعالى بها، فتردها إلى قوة لا قبل للبشر بها، في الحقيقة، هي الأصل في كل مراوغات الاستبداد التي لم تزل تؤسس- للآن- لحضوره. إنها الثنائية، التي تطفح بها لغة السياسة في عوالم العرب، والتي تتجلى، مثلاً،فيما يثرثر به المستبدون ودعاتهم، من حديث، لا ينقطع، عن آليات "الانتخاب" الحديث، بما تحيل إليه من إمكانية تداول السلطة، في الظاهر، بينما لا يعنون، في الحقيقة، إلا "البيعة"، بكل ما يرتبط بها - في الفقه القديم- من استحالة الانفلات من تبعاتها أبداً. وضمن هذا السياق، فإن زخارف الديمقراطية التي يزركش بها طغاة العرب أعمدة عروشهم المستبدة، هي، من غير شك، أحد تجليات ثنائية الظاهر والحقيقة؛ التي جعلت العربى يتمزق شقياً بين عالمين لا يعرف سبيلاً إلى التئامهما.

وبالطبع فإنه من دون الانفلات من أحابيل الأشعرية، كثقافة وخطاب؛ وأعني من خلال السيطرة عليها بالوعي، فإن سؤال الاستبداد سيظل يسكن عوالم العرب من غير جواب.

■ قائمة الأصدارات ■

١	المهمشون في التاريخ الإسلامي	د/ محمود إسماعيل
٢	نحو تحديث دراسة التاريخ الإسلامي	د/ محمد تضغوت
٣	في نقد المثقف والسلطة	أ/ أيمن عبد الرسول
٤	إشكالية المنهج في دراسة التراث	د/ محمود إسماعيل
٥	حوار المشرق والمغرب	د/ حسن حنفي-د.عابد الجابري
٦	في نقد حوار المشرق والمغرب	د/ محمود إسماعيل
٧	بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب	د/ إبراهيم القادري بوتشيش
٨	فرق الشيعة بين الدين والسياسة	د/ محمود إسماعيل
٩	التراث وقضايا العصر	د/ محمود إسماعيل
١٠	جون قرنق رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية	د/ الواثق كمير
١١	ختان الذكور بين الدين والطب والثقافة والتاريخ	د/ سهام عبد السلام

قائمة الإصدارات

١٢	الرحلة في الأدب العربي	د/ شعيب حليفي
١٣	الحب عند ابن حزم الأندلسي وأبي داود الأصفهاني	د/ محمود إسماعيل
١٤	من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام	د/ بندلي جوزي
١٥	الحركات السرية في الإسلام	د/ محمود إسماعيل
١٦	مقدمة في فقه اللغة	د/ لويس عوض
١٧	الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين	د/ محمود إسماعيل
١٨	الرسالة المصرية "صحف إدريس المصري"	المستشار/ محمد سعيد العشماوي
١٩	صراع الأمم	المستشار/ محمد سعيد العشماوي

٢٠	صدام ما بعد الحداثة	
	إدوارد سعيدوتدوين التاريخ	ترجمةد/ عفاف عبدالمعطي
٢١	لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا	د/ علي مبروك
٢٢	في نقد الإسلام الوضعي	أ/ أيمن عبد الرسول
٢٣	المثقف والسلطة (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٤	السرد العربي مفاهيم .. وتجليات	د/ سعيد يقطين
٢٥	تغطية الإسلام (إدوارد سعيد)	ترجمةد/ محمد عناني
٢٦	الإستشراق (إدوارد سعيد)	ترجمةد/ محمد عناني
٢٧	الصورة السردية في الرواية والقصة والسينما	د/ شرف الدين ماجدولين
٢٨	السرد بين الرواية المصرية والأمريكية	د/ عفاف عبد المعطي
٢٩	الرواية والتراث السردي	د/ سعيد يقطين
٣٠	مناهج البحث	د/ عبد الإله بن مليح-
		د/ محمد إستيتو
٣١	الشعر الجاهلي	د/ طه حسين
٣٢	ذكريات وراء القضبان	الفريد فرج
٣٣	في تأويل التاريخ والتراث	د/ محمود إسماعيل
٣٤	الخطاب السياسي الاشعري	د/ علي مبروك
٣٥	أبعاد الصورة - "سوزان سونتاج"	ترجمةد/ عفاف عبد المعطي
٣٦	جدل الأنا والآخر	د/ محمود إسماعيل
٣٧	عز الدين بن شداد مؤرخا	د/ سند أحمد سند
٣٨	ابن حزم الظاهري وأثره في المجتمع الأندلسي	أ/ عبد الباقي السيد

٣٩	الرق في المغرب منذ بداية الفتح الإسلامي	د/ خالد حسين
٤٠	ما وراء تأسيس الأصول	د/ علي مبروك
٤١	آورا - "كارلوس فوينتس" (رواية)	ترجمة/ صالح علماني
٤٢	باولا - "ايزابيل ألليندي" (رواية)	ترجمة/ صالح علماني
٤٣	مصرع أحلام مريم الوديعة (رواية)	واسيني الأعرج
٤٤	ذاكرة الماء (رواية)	واسيني الأعرج
٤٥	نوار اللوز (رواية)	واسيني الأعرج
٤٦	المفكرون العرب والصهيونية وفلسطين	أ/ حلمي النمنم
٤٧	فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا	د/ عادل مصطفى
٤٨	التفكير في العلمانية	د/ كمال عبد اللطيف
٤٩	ثقافة المقاومة	د/ فايز رشيد
٥٠	الحداثة ونقد الأدلوجة الأصولية التمامية	أ/ مصطفى خُلال
٥١	الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي	أ/ السيد يسين



هذا الكتاب

تنبني مُحاججة هذا الكتاب على أن دولة الإرادة المشخصّة التى تغطى بعوارها واستبدادها الفضاءات الواسعة لعالم العرب الراهن، إنما تجد ما يؤسسها، واعية أو غير واعية، فى الأغوار السحيقة للخطاب الذى تسيّد فضاء الثقافة فى الإسلام؛ والتى ينصهر فيها السياسى مع العقائدى والأنطولوجي؛ وأنه من دون إكتناه ما يتفاعل فى هذه الأغوار، والوعى بما تنطوى عليه ويشتغل فيها، وتفكيكه، فإنه لن يكون الانتقال ممكناً أبداً من دولة الطغيان والقمع إلى دولة القانون والشرع، بل سيبقى الاستبداد عتياً، يعيد إنتاج نفسه من وراء زخارف الديمقراطية والحداثة وأكثر زركشاتها لمعاناً وبريقاً.